Rivista di Studi Politici

Politics

n. 17

Rivista di Studi Politici "Politics"
www.rivistapolitics.eu
n. 17 (1), 1/2022, iii
Guida editori s.r.l.
Creative Commons
ISSN 2785-7719

INDICE

Per un'archeologia dello spazio pubblico
Melissa Giannetta pp. 1-20

L'*Adresse* di Jacques-André Naigeon e la Dichiarazione dei Diritti: un contributo materialista all'alba della Rivoluzione Francese
Mario Cosenza pp. 21-40

Una voce femminile dell'antifemminismo in Francia, Marthe Borély (1880-1955)
Cristina Cassina pp. 41-56

A Matter of Monopolies: G. B. Shaw's Criticism of the European Intelligentsia
Alessandro Dividus pp. 57-70

Restructuring the sensible fabric: the political as aesthetic space
Chiara Caiazzo pp. 71-86

Democrazia e rivoluzione digitale: quale futuro?
Stefano De Luca pp. 87-106

Dal pensiero di piano alla programmazione algoritmica della singolarità
Roberta Ferrari pp. 107-125

Rivista di Studi Politici “Politics”
www.rivistapolitics.eu
n. 17 (1), 1/2022, 1-20
Guida editori s.r.l.

ISSN 2785-7719

Per un’archeologia dello spazio pubblico

Melissa Giannetta

Abstract

According to Jürgen Habermas, for most of the Middle Ages and the early Modern Age, European society did not possess a public sphere as a unique realm distinct from the private sphere. At that time there only existed a public representation of power. This study aims to determine whether such representations involve subjects as an audience or not. Specifically, it investigates how Habermas’ ideal type strains two historical case studies: a) the conflict between Pope Boniface VIII and the king of France, Philip the Fair, in the early 14th century and b) the Venetian Interdict of 1606 and 1607. The results suggest that the conflict between the sovereign-constraining institutions of the Middle Ages took place in a public sphere crowded by intermediate powers such as Academies in (a) and other stakeholders in (b). So it seems that the image of a unique public representation of power is only a dream.

Keywords

Public sphere - Society - Consent - Spiritual and temporal powers - 14^{th}-17^{th} Century

1. Habermas e l’«aureola» del potere

Che la pubblica rappresentazione del potere tipica della società europea medievale non basti a istituire l’*Öffentlichkeit* (*public sphere* in inglese, sfera pubblica in italiano, *espace public* in francese) è la ragione teorica per cui Jürgen Habermas ha proposto di leggere il rapporto storico tra *publicum* (potere pubblico) e pubblico (‘luogo’ in cui si raccolgono i privati) alla luce della categoria di *sfera pubblica rappresentativa*. Ciò che Habermas non trova alle spalle della *sfera pubblica borghese* (*bürgerliche Öffentlichkeit*) è un ambito sociale che possa essere individuato dal punto di vista sociologico come distinto dalla sfera privata e in cui il *publicum* diventi «pubblico, il *subiectum* soggetto, il destinatario dell’autorità suo interlocutore» (Habermas 2002, 32).

Nel modello che ha proposto organicamente per la prima volta in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962; per il dibattito anglofono Habermas 1974), la sfera pubblica rappresentativa è pertanto solo la preistoria della sfera pubblica borghese, categoria concettuale che se ha un contenuto storico, lo ha soltanto in quanto tipo ideale che conserva, dopo averli stilizzati, «alcuni tratti distintivi di una realtà sociale assai più complessa» (Habermas 2002, IX). Quanto al contenuto storico, infatti, Habermas sintetizza nel modello della sfera pubblica borghese la vicenda inglese, francese e tedesca del riconoscimento della rilevanza politica della società civile nel secolo XVIII e agli inizi del XIX, ma è il suo contenuto metastorico che fa di quella categoria una idea regolativa quale strumento esecutivo di «dissoluzione discorsiva di ogni forma di potere» (Scuccimarra 2003, 46)[1].

Nel liquidare la sfera pubblica rappresentativa come un semplice antefatto, Habermas presenta due caratteristiche fondamentali della ‘pubblicità’ nella società pre-moderna (nel senso di pre-borghese). Una prima sarebbe il rapporto fittizio tra potere e consenso, perché, spiega, la società medievale registra il monopolio della visibilità politica da parte di quanti esercitarono il potere. In questo senso, scrive, «il carattere pubblico della rappresentanza», anche quando si manifesta, cioè nei «tempi solenni», «non costituisce una sfera di comunicazione politica» (Habermas 2002, 11), perché i soggetti non vi sono coinvolti se non per il fatto che la rappresentazione del potere si svolge alla loro ‘presenza’.

Nel Medioevo e nella prima modernità il carattere pubblico rappresentativo, che accompagna il potere come una «aureola», sarebbe quindi soltanto un attributo

[1] Quattro anni prima della presentazione della tesi di *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Hannah Arendt in *Vita Activa* (1958) forniva un’interessante analisi del rapporto tra pubblico e privato prima della modernità. Anche per la Arendt è con l’età moderna e la forma politica in cui si incarnò, lo Stato nazionale, che si diede l’«affermazione del dominio sociale, che non è né privato né pubblico, a rigor di termini», ma a suo avviso l’«assenza totale di una sfera pubblica» per l’antichità, come per il medioevo, fu condizione di possibilità di uno spazio autenticamente politico, vale a dire non egemonizzato dalle esigenze della hegeliana società civile. Lo spazio sociale – che la Arendt ritenne che solo una cattiva traduzione potesse aver confuso con lo spazio politico – sarebbe stato per definizione legato al processo biologico di riproduzione della vita ed è proprio l’assenza di quell’«ambito curiosamente ibrido, dove gli interessi privati assumono significato pubblico, che chiamiamo società» a costituire lo spazio della politica prima della comparsa della forza storica della borghesia. Questo significa che proprio perché non si dava (ancora) una «sfera pubblica» *à la* Habermas era possibile invece incontrare uno «spazio pubblico» *à la* Arendt, in cui il potere non aveva bisogno di entrare in una relazione con gli individui che fosse legata al processo biologico delle loro vite (Arendt 2017, 63-64). Lo stesso Habermas si riferisce a questo riconoscimento della società civile da parte della Arendt (Habermas 2002, 24-25, nota 43)

personale che «aderisce alla concreta esistenza del signore» (Habermas 2002, 10), denotando lo *status* sociale di chi riveste un ufficio pubblico e offrendosi così allo sguardo dei soggetti senza interpellarli[2]. Questa forma pubblica di rappresentanza non sottrae il *subiectum* all'oscurità della sua vita quotidiana, perché nello splendore che circonda il potere esso si rappresenta «in senso specifico», è figura di sé stesso, si dà cioè «anziché per il popolo, 'dinanzi' al popolo» (Habermas 2002, 10). Un modello interpretativo questo della relazione tra potere e comunicazione che, se coglie indubbiamente il tratto decisivo di una sovranità che non è né permeabile, né trasparente, di una sovranità che non chiede quindi partecipazione, non sembra tuttavia raccogliere i problemi che a quella e a ogni forma di 'pubblicità' venivano dall'incontrare almeno come ostacolo un insieme di soggetti che, anche quando non si conobbe come 'pubblico', in una società non secolarizzata si seppe come *populus Dei*[3].

Ora, questo primo carattere della sfera pubblica rappresentativa si connette a un secondo e non meno problematico elemento, perché se il *subiectum* non è propriamente un «soggetto» e il destinatario dell'autorità non è ancora «suo interlocutore», il carattere pubblico rappresentativo non vive di un'intenzione autenticamente comunicativa, un'intenzione che non sia cioè soltanto cerimoniale. In questo orizzonte concettuale prima che storico, l'obbedienza del *subiectum* non è considerata come esito di un processo di negoziazione che passa attraverso la liturgia pubblica, ma come ratifica di un rapporto di forze che quando non ha bisogno di darsi come coazione, vive della sublimazione della violenza nel linguaggio. È la «forza che rende capaci di parola e di eloquio» lo strumento di questo schiacciamento del pubblico, di fronte a cui il potere «non discute e non ragiona, ma, per dir così, rappresenta» (Schmitt 1986, 52). Nell'addebitare al giurista tedesco Carl Schmitt il riconoscimento della retorica «nel suo senso più grande» che è possibile «soltanto sulla base di un'imponente autorità», Habermas stabilisce così un'equazione per la quale il carattere pubblico rappresentativo sta alla retorica come la sfera pubblica borghese sta alla discussione pubblica (Habermas 2002, 10, note 11-12).

---

[2] È piuttosto difficile dopo Kantorowicz non ritenere problematico questo schiacciamento del pubblico sul corpo del re (Kantorowicz 2021).

[3] Vale la pena, infatti, osservare che mentre per la sfera pubblica borghese gli strati inferiori della popolazione sono esclusi e questo produce da subito una «pluralizzazione della sfera pubblica nascente», cioè la formazione della «sfera pubblica plebea» accanto a quella egemonica, nel modello storico precedente il popolo è 'incluso' in quanto «sfondo», cioè proprio «in quanto escluso (…), rientra nelle condizioni costitutive di questa sfera pubblica rappresentativa» (Habermas 2002, XII).

Infatti, nella sfera pubblica borghese viene presentato come «peculiare e storicamente senza precedenti» (Habermas 2002, 33) il tramite del confronto politico, vale a dire «la pubblica argomentazione razionale», che fa apparire appunto ‘medievale’ la sfera pubblica rappresentativa, in cui il *subiectum* non sembra chiamare il dominio a sottoporsi ai «criteri della ‘ragione’» e alle «forme della ‘legge’», rinunciando così a porre una istanza di sua trasformazione (Habermas 2002, 34). In questo senso la vicenda storica e sociale della sfera pubblica borghese è tanto più eccezionale perché compresa tra l’irrilevanza politica della società civile, in cui appunto il potere non avrebbe bisogno del consenso e non dovrebbe negoziare con i soggetti la loro obbedienza, e la ri-feudalizzazione della sfera pubblica, in cui la sostituzione della dimensione critica con la dimensione manipolativa farà apparire la plasmabilità della sfera pubblica come un destino contronatura.

Ora, chi scrive ritiene che il livello di generalità del paradigma habermasiano – generalità che è un’aspirazione e un programma per il filosofo tedesco (Habermas 2002, XLVI) – possa fornire un modello di riferimento utile per indagare le connessioni peculiari della totalità sociale nel contesto pubblico a cui Habermas si riferisce come a quello (meramente) rappresentativo. Se non è certo possibile giudicare quel modello per le sue «manchevolezze empiriche» (Habermas 2002, IX) e pretendere di metterlo alla prova del «caso singolo», può forse essere utile rovesciare la prospettiva e permettere che il tipo ideale solleciti il caso singolo e lasci eventualmente emergere tratti distintivi che quello ha dovuto narcotizzare a vantaggio della coerenza e della compattezza della stilizzazione.

In questo senso il modello fornisce – non soltanto a chi scrive (Calhoun 1992; Rospocher 2013) – domande capaci di rifunzionalizzare i materiali empirici per offrire una ricognizione che, se non può aspirare alla generalità, possa almeno spingere il problema della distanza tra pubblico e privato fuori «dall’alternativa astratta ed euristicamente sterile fra una eletta comunità di eguali dialoganti e una massa di singoli atomizzati e totalmente passivi di fronte al potere» (Civile 2005, 350). Un contributo in questa direzione può allora venire dal confronto tra la sfera pubblica rappresentativa come concetto specifico dell’epoca pre-borghese e almeno due casi di studio che rievochino contesti sociali, politici e culturali inclusi in quella classe di fenomeni storici e – per non considerare la lunga vicenda della sfera pubblica rappresentativa come «la notte dalle vacche nere» – che siano collocati l’uno prima

e l'altro dopo la rivoluzione dell'avvento della stampa, rivoluzione tutt'altro che inavvertita e insignificante in una storia dell'opinione pubblica (Eisenstein 1986)[4].

2. Francia, 1300

Chi abbia frequentato il pensiero politico medievale deve aver incontrato diversi resoconti che rispondono più o meno pedissequamente allo schema ideale isolato da Habermas come la forma tradizionale della sfera pubblica rappresentativa. Lavorando sul congegno teologico-politico delle due spade, per esempio, è possibile imbattersi in un suggestivo aneddoto (Kervyn de Lettenhove 1853) che è stato valorizzato per la sua capacità di fornire, anche indipendentemente dalla sua attendibilità storica, una testimonianza del sogno di un potere che non ha bisogno di consenso (Delle Piane 1983, 507). Si tratta del racconto di un'apparizione pubblica di Bonifacio VIII in occasione del Giubileo del 1300, allorché il pontefice apparve in processione con le insegne dell'autorità spirituale e di quella temporale, facendosi precedere da due spade e accompagnando al suo incedere l'invocazione della pericope lucana: *Ecce gladii duo hic* (Lc 22, 38), puntando a rendere visibile l'erede e proprietario di quelle spade che il Cristo – scrive il dotto testimone – aveva trovato sul Monte degli Ulivi (Kervyn de Lettenhove 1854, 1900BC).

Non è difficile riconoscere a una simile esibizione di grandezza, costruita sull'armamentario teologico-politico della Chiesa di Roma, una singolare capacità di sintetizzare sia il monopolio della visibilità pubblica da parte del potere pontificio sia la potenza della sua retorica. Ma non è meno vero che questa rappresentazione del potere restituisce una evidenza storica dell'insufficienza dei parametri habermasiani ai fini della ricostruzione di un paradigma storicamente attendibile della *circolazione* del potere nella società medievale. Il trionfo che Bonifacio andava celebrando (che appartenga alla storia o alla 'propaganda' qui poco importa) è effimero e se indubbiamente sollecita il pubblico, offrendosi al suo sguardo, lo fa non più di quanto lo facciano altre intenzioni comunicative che si collocano in altrettanti sottosistemi funzionali[5], come sono quelli politici, economici, legali e accademici all'interno di una

---

[4] Nel secondo dei casi di studio oggetto di questo lavoro l'impatto della stampa, se non può certo essere considerato trascurabile, non deve tuttavia essere esagerato, non avendo di fatto monopolizzato il mercato e non avendo escluso la (pur più costosa) diffusione dei manoscritti (de Vivo 2001 e 2007, 157-199).

[5] Per una proposta di applicazione della teoria dei sistemi all'analisi del fenomeno dell'ascesa della sfera pubblica nello stato premoderno, si veda Gestrich 2013.

società, come quella medievale, che fu sicuramente bicefala (Le Goff 1969, 318) e che in realtà proprio ai primi del Trecento comincia a vivere la dualità come la premessa logica e ideologica della pluralizzazione dei poteri cui stava dando vita[6].

In questo senso, basta guardare alle monarchie nazionali all’alba del secolo XIV, Francia e Inghilterra, per vedere aprirsi tutta una serie di incongruenze nel quadro di una rappresentazione del potere che lo riduca da plurale a singolare e lo consideri piuttosto che capace di costruire il consenso, capace di una esibizione di grandezza che lo imponga. Infatti, solo una simile riduzione quantitativa e qualitativa della complessità del sistema politico e sociale caratteristico del medioevo spiega come sia possibile trattare il potere come un sistema chiuso fondato sul trasferimento verticale del comando dal soggetto volitivo che lo detiene, il *publicum*, all’insieme passivo dei soggetti che lo ricevono, il pubblico, trasferimento nel quale il primo soggetto (l’unico nel senso moderno del termine) semplicemente riproduce nel secondo la sua immagine come in uno specchio.

Dal punto di vista rigorosamente storico, la società pre-moderna è invece significativamente capace di restituire una diversa rappresentazione del potere; infatti, se il Trecento conobbe uno spazio che può essere definito pubblico ma non riducibile all’«aureola» del potere, quello spazio fu certamente il luogo in cui si affrontarono i *due* poteri, quello temporale e quello spirituale, rivendicando ciascuno per sé una giurisdizione universale. Ora, l’accesso a quello spazio è offerto da una piattaforma di testimonianze testuali che restituisce un dibattito vivace in cui le parti si affrontarono a colpi di sottilissime argomentazioni dialettiche e in cui emersero peraltro brillanti riflessioni sullo stato epistemico delle prove[7]. Un dibattito che certo non coinvolse la maggioranza della popolazione, ma che non per questo si può ritenere chiuso nel circuito di una dialettica servo-padrone. Infatti, esso si collocava all’altezza di un’«arena politica» (esportando il modello proposto per la prima età moderna da de Vivo 2007, 46), cioè a un’*élite* politica, che non soltanto non comprende i soli rappresentanti dei poteri, ma che nemmeno si limita a riproporne acriticamente le posizioni (pur rispecchiandone certo il posizionamento).

---

[6] Si veda a questo proposito la testimonianza di Giovanni di Parigi che, mentre fornisce un argomento a riprova della necessaria unicità della Chiesa, dimostra l’altrettanto necessaria molteplicità dei governi politici, fornendo un inquadramento teorico per la pluralità dei *regna* e la superfluità dell’impero (Giovanni di Parigi 1969, 82, 12-19).

[7] L’opera di recupero dei testi della disputa tra la Francia di Filippo il Bello e la Chiesa di Bonifacio VIII si deve peraltro all’operazione ideologica degli editori cinque-seicenteschi che ritennero di poter raccontare a partire da essa la storia della nascita della coscienza nazionale francese (Briguglia 2002).

Infatti, se in questa arena nella prima metà del secolo XIV il domenicano Giovanni Quidort di Parigi, nella Francia di Filippo il Bello, non meno del francescano Guglielmo di Ockham, nell'Inghilterra di Edoardo III[8], potevano domandarsi quale fosse la capacità del potere temporale di sottrarre i beni alla proprietà ecclesiastica per fronteggiare il caso di necessità rappresentato dalla guerra è perché il potere viene stretto 'dal basso' all'interno di una morsa che non permette all'autorità politica di darsi nella solitudine in cui vorrebbe collocarsi.

Ora, è sicuramente necessario comprendere in forza di quale autorità gli autori di questi contributi avanzino nello spazio pubblico, ma non può certo essere messa in discussione la loro estraneità rispetto al perimetro dell'«aureola» del potere. Questi contributi, infatti, si collocano all'altezza di una discussione pubblica che punta dichiaratamente a risolvere proprio sul piano dell'argomentazione razionale (Briguglia 2008) una contesa che nasce come «urto di interessi» e finisce come «scontro ideologico» e che può essere considerata retorica solo se si postula una distinzione tra forma e contenuto, cosa che in realtà è un pregiudizio[9].

Del resto, una conferma dell'impossibilità di trattare come esclusivamente rappresentativa la sfera pubblica viene non soltanto dal coinvolgimento in essa di centri di potere tradizionalmente esclusi dalla rappresentazione classica (Wei 1995; Marmursztejn 2006, 2007), ma anche dalle stesse iniziative del potere pubblico, cui non basta evidentemente rappresentare «in senso specifico» (se stesso). Nello scontro con la Chiesa, infatti, la Francia di Filippo il Bello doveva comparire come un 'pubblico' e il re come il suo rappresentante. Si potrebbe a questo proposito citare la convocazione nella primavera del 1302 di quelli che la storia conoscerà come gli Stati Generali e ancor più la campagna di opinione allestita dalla cancelleria reale francese (sotto la guida di Pietro Flotte prima e di Guglielmo di Nogaret poi) o dalla curia pontificia, che si fronteggiarono a colpi di reciproche manomissione delle posizioni ufficiali[10], ma si ritiene che possa qui avere un valore probatorio particolare la stessa scelta di campo della corona francese.

---

[8] Ci si riferisce all'unico libello che Guglielmo di Ockham dedicò alla questione inglese (Ockham 1974) e che si può ritenere che il francescano volesse consegnare a Edoardo III (Wilks 1987).
[9] Su questa sconnessione come responsabile di una connotazione negativa della retorica che ne trascura lo statuto epistemico proprio in relazione alla sua rilevanza pubblica, si veda Serra 2020, 123 e ss.
[10] Si veda la contraffazione della posizione del pontefice e la diffusione della *Deum time* o *Scire te volumus* e all'altrettanto falsa e tendenziosa risposta confezionata e fatta circolare impropriamente a nome del re, la *Sciat tua maxima fatuitas*, entrambe in Dupuy 1655.

Non è difficile, infatti, sostenere – come chi scrive ha altrove cercato di fare (Giannetta 2022, 141-157) – che la scelta di combattere contro Bonifacio VIII, eretico e non nemico dello Stato, non possa essere considerata indipendente da un’attenta valutazione delle *chances* di vittoria su cui la corona poteva contare in uno scontro tra istituzioni. La cancelleria di Filippo il Bello fu consapevole che sarebbe stato molto più facile costruire il consenso intorno a un processo per eresia che non invocare – come Giovanni di Parigi sembrava suggerire (Giovanni di Parigi 1969, 196, 4-21) – la categoria romanistica di *hostis rei publicae* («nec ageret contra papam ut papa est, sed contra hostem suum et hostem rei publicae»). La causa della difesa della Francia dal sovrano pontefice, che diventava così la causa della difesa della Chiesa dal suo rappresentante (Ubl 2003, 52), doveva perciò essere discussa nel suo luogo naturale: presso il tribunale del concilio della Chiesa generale. L’obiettivo della cancelleria di Filippo il Bello divenne farsi rappresentante di quell’istanza che, affinché potesse risultare avanzata innanzitutto dal clero francese, doveva essere suffragata da formali lettere di adesione, che la corona si preoccupò di far firmare agli ordini, e che avrebbe avuto il valore di una petizione per la convocazione dell’assemblea generale della Chiesa (Courtenay 1993, 1996).

Che fosse o meno una scelta la firma della petizione – che sarebbe stata notificata insieme al famoso (e presunto) schiaffo al pontefice nel palazzo di Anagni – essa testimonia, non meno della convocazione degli Stati Generali o delle strategie di orchestrazione dell’*opinione pubblica*, che il rapporto tra poteri pubblici e pubblico non fu certo considerato politicamente superfluo (se anche dovesse essere soltanto una *fictio*). Proprio la necessità di passare attraverso le forme di quella relazione avrebbe innescato una serie di processi ispettivi nei confronti del potere capaci di allargare le maglie del circuito politico e di esporlo anche al dissenso, come mostrano le strategie di contenimento di quello e per esempio l’espulsione dalla Francia di coloro che non avevano voluto firmare la petizione per la convocazione del concilio. Se non si può certo ritenere che quella consultazione fosse aperta a tutti gli esiti possibili, bisogna però almeno riconoscere che essa attesta la singolare condizione del re di Francia come di colui che andava sottoponendo ai suoi sudditi (almeno a quelli ‘specializzati’) «un document sans lequel, semble-t-il, il ne pouvait régner pleinement et librement» (Briguglia 2016, 23).

Tutti questi elementi sono indizi di una modalità di costruzione del consenso che, se non è naturalmente *bottom-up*, certo non può essere trattata esclusivamente come *top-down*. La pubblicistica trecentesca segnala alla storia un luogo in cui la

complessità del dibattito pubblico non è meno varia, né meno convincente dal punto di vita logico per il solo fatto che i poteri che in esso si rappresentano mantengano basso il livello della loro trasparenza ed escludano da quel perimetro discorsivo la maggioranza della popolazione. Anzi, a uno studio che voglia cogliere le specificità di quello spazio pubblico non sfuggirà proprio il ruolo che vi giocarono tanto le Accademie quanto gli altri intermediari pubblici nel mostrare che i meccanismi di rappresentazione del potere, che devono essere intesi come meccanismi di sua legittimazione, piuttosto che contribuire a rendere compatta la sfera pubblica rappresentativa, in realtà la sfaldano e forniscono così una rappresentazione estremamente frastagliata del potere pubblico, che è in definitiva la presentazione di una «questione».

3. Venezia, 1606-07

A Venezia tra la primavera del 1606 e quella del 1607 toccò il destino di farsi Stato contro Roma, benché Giovanni Botero tra i capi di prudenza avesse ricordato allo Stato (che voglia restare tale) di evitare lo scontro con la Chiesa, «perché difficile cosa è che tale impresa sia giusta, e parerà sempre empia, e non avanzerà nulla» (Botero 1948, 108)[11]. Eppure, l'Interdetto permise alla piccola e renitente Repubblica di San Marco – rea di aver leso con le sue leggi le libertà della Chiesa e con la sua giustizia le libertà degli ecclesiastici[12] – di guadagnare una posizione accanto alle grandi potenze internazionali nel fronte comune impegnato in quegli anni nella lotta per l'indipendenza politica dal pontefice, indipendenza che sarebbe diventata uno dei nomi della sovranità[13].

---

[11] Per il passaggio da una concezione dello Stato perfetto, che evita quello scontro, a una nozione dello Stato sovrano, che lo cerca, si veda Benzoni 2008.

[12] Per la storia dell'Interdetto, si rimanda a Mezzadri 1988, 146-160, oltre che naturalmente all'*Istoria dell'Interdetto e altri scritti editi e inediti* (Sarpi 1940). Il *casus belli* fu rappresentato dalle leggi veneziane (rispettivamente del 1602, 1604, 1605) che avrebbero recato pregiudizio alle *libertates Ecclesiae* e dalla rivendicazione da parte di Roma del foro ecclesiastico come quello di competenza dopo l'arresto di due ecclesiastici da parte del consiglio dei Dieci (1605). La causa del conflitto è così ricostruita da Sarpi 1958, 215: «(…) che beni laici non possino esser alienati in ecclesiastici senza licenza; che non possino essere fabricate nove chiese senza permissione publica; che li beni con titolo di dominio utile possessi da' laici non possino esser appropriati dagli ecclesiastici, e che il publico governo possi giudicare le persone ecclesiastiche in casi enormi».

[13] La rilevanza internazionale di Venezia deve essere spiegata non soltanto come effetto della straordinaria forza di coesione prodotta dal fenomeno dell'anti-romanismo (Oakley 2015, 274; Salmon 1991), capace di produrre affinità anche argomentativa nonostante vistose distanze dottrinali

Ora, questo secondo caso di studio è interessante non tanto per mostrare l'indubbia esistenza di una cassa di risonanza pubblica dello scontro, quanto per mettere in luce una certa autonomia di questa sfera rispetto ai tentativi di suo addomesticamento da parte dei poteri coinvolti. La battaglia tra lo Stato «sarpianamente» sovrano e la Chiesa di Roma per imporre la propria sfera pubblica rappresentativa fu uno scontro per il controllo dell'opinione pubblica e fu questa dimensione del conflitto – a cui Sarpi si riferì come a quell'«altra sorte di guerra, fatta con scritture» (Sarpi 1968, 284) – che rese eccezionale il terzo degli interdetti che fulminarono la serenissima Venezia (già colpita nel 1483 e nel 1509) e la rese il teatro di uno straordinario evento pubblicistico[14].

Di fatto Venezia fu città e capitale che presenta dal punto di vista politico e sociale alcuni elementi strutturali che la rendono il luogo di elezione di uno studio che voglia mostrare e il limite di una ricostruzione del pubblico come oggetto più che soggetto politico e il debito che lo Stato moderno contrasse con il concetto di sovranità elaborato nel laboratorio politico pontificio. Venezia fu, infatti, repubblica e conobbe il meccanismo della «comunicazione» (de Vivo 2007, 32 e ss.) innanzitutto come lubrificante istituzionale, ma a renderla 'ideale' per questo attraversamento della storia dell'opinione pubblica è soprattutto la vivacità economica del suo circuito librario che spinse in occasione dell'Interdetto verso un allargamento dello spazio pubblico, contro il quale è possibile misurare insieme l'aspirazione autoritaria del potere pubblico e la natura sempre condizionata della sua presa sul pubblico. Infatti, in occasione della controversia con la Chiesa di Paolo V, la resistenza che lo spazio pubblico veneziano offrì alla sfera pubblica rappresentativa è interessante perché non fu soltanto agita da tensioni eterodirette, ma perché in essa si attivarono una serie di risorse istituzionali, politiche, sociali ed economiche che resero di fatto imprevedibile e irreversibile quella movimentazione di opinioni che la Repubblica e il suo consultore, fra Paulo, compresero di dover trattare come «inconvenienti», a cui «non è altro rimedio appropriato se non formar regole», cioè «serrare la bocca

---

tra una sponda e l'altra del canale della Manica, ma anche grazie all'eccezionale contributo di quella «fede tradotta in eticità politica» (Benzoni 2008, XIV-XV) che caratterizzò il contributo veneziano di Paolo Sarpi, capace di tessere relazioni oltralpe tanto con i Gallicani quanto con i protestanti (Cozzi 1979).

[14] Eccezionale non soltanto rispetto al passato, ma anche rispetto al futuro della storia di Venezia, al punto che la controversia dell'Interdetto viene considerata in letteratura come un evento periodizzante, dopo il quale comincerebbe il declino politico della Repubblica. Per una delle più autorevoli di queste interpretazioni, si veda Bouwsma 1977.

alli interessati ed alli soverchiamente zelanti», «avendo il lume pubblico innanzi alli occhi» (Sarpi 1958, 215-16). Sarpi, che si dolse di non poter convocare gli Stati generali veneziani (Sarpi 2001, 476), come invece aveva potuto fare il re di Francia, e di dover scontare per questo che si scambiasse per comunicazione governamentale quella che egli fu convinto (non meno dei suoi avversari) di poter riconoscere come autenticamente pubblica, invocò il controllo della circolazione delle idee e dei supporti materiali su cui camminavano (che è già un indizio del fatto che quel circuito fosse fuori controllo), perché comprese che «il mondo piglierà le cose qui dette come se fossero publiche opinioni, cosa molto considerabile in questo proposito» (Sarpi 1953, 634; Sarpi 1958, 215)[15].

Per non tacere almeno uno dei momenti che sarebbe interessante mettere a fuoco per dimostrare questo svolgimento (ricostruito con acribia in de Vivo 2007, 157-199), basti dire che la questione dell'Interdetto è dal punto di vista della cronologia degli avvenimenti innanzitutto la questione della sua notifica in una città che ne mette al bando la notizia, ma in cui questa penetra attraverso le voci, le ambascerie, gli appunti scritti a mano, attraverso in generale la bocca di quegli uomini che, sapendosi soggetti a una duplice obbedienza, non potevano esimersi dal considerare la propria salvezza (eterna) minacciata dalla salvezza dello Stato veneziano. Non è in questa sede possibile seguire ordinatamente, come pure meriterebbe, questo sviluppo, ma con tutta evidenza in quello spaccato di vita pubblica fu chiaro che a giocare la parte della *forza* era la *parola* (de Vivo 2007, 1), perché mettendo in discussione tutto ciò che fino ad allora Venezia aveva dato per scontato, l'Interdetto trasformò i soggetti in un pubblico, esattamente come erano state le ingerenze della Chiesa a trasformare la Francia in una nazione.

Ora, la tensione tra il rumore del pubblico e il desiderio pubblico (cioè delle autorità) del silenzio non lascia molti dubbi sull'interesse di questo fenomeno per una storia o una protostoria dell'opinione pubblica, mentre resta aperta la questione dell'ampiezza del concetto di 'pubblico' in essa implicato. Il rischio che la disputa potesse raggiungere «barbieri e lavandaie» (Canaye 1645, III, 166) non

---

[15] Sarpi deduce dalle «istorie» i «rimedi di raggione usati dalli prìncipi nelli tempi passati contro le aggravazioni ingiuste delli pontefici» e li classifica, discutendo nel dettaglio la loro spendibilità nella controversia veneziana. Si tratta dell'appello al concilio generale, della convocazione del concilio della Chiesa nazionale e degli Stati Generali e poi delle due strategie specificamente volte alla costruzione dell'opinione pubblica: «li editti e bandi contro quelli che aderiscono all'opinione del papa contro il principe» e le «informazioni al mondo con manifesti e scritture così *in iure* come *in facto* della validità delle raggioni proprie e della invalidità di quelle del papa» (Sarpi 2001, 475).

fu solo realistico, ma reale, come dimostrano le considerazioni di de Vivo, che incrocia i dati di formati e prezzi dei libelli (aggiornando il *report* di Scaduto 1885) e prova che, se non possiamo dire quanti barbieri e lavandaie effettivamente entrarono in possesso dei libelli (che parlavano il loro stesso idioma), è di certo possibile ritenere – anche sulla base delle proporzioni istituite a partire dal potere d'acquisto di Menocchio, mugnaio fiorentino (Ginzburg 2009) – che avrebbero potuto permetterseli (de Vivo 2008, 144-146).

Ora, mentre Gabriel Naudé (1600-1653) avrebbe scritto per la «soddisfazione di un privato» le *Considérations politiques sur les Coups d'État* (1639), di cui sarebbero stati stampati solo 12 esemplari, poiché «le cose che tratta sono molto importanti», quindi «è assai opportuno che esse non siano altrettanto conosciute» (Naudé 1988, 69; 1958, 17), a Venezia l'azione politica sarebbe stata spinta fuori dalle tenebre degli *arcana imperii* dalla nuova fonte di luce dello spazio politico: il potere d'acquisto. La ragion di Stato, locuzione nuova del vecchio vocabolario politico, fulmineamente sarebbe «traboccata nel linguaggio di tutti» (De Mattei 1979, 24), permettendo insieme a lavandaie e barbieri, anche ai «pescivendoli» e ai «più vili artefici nelle botteghe e nei loro ritrovi» (Zuccolo 1930, 25) di insinuarsi nei discorsi di politica, «schiaffeggiando alla peggio la *Ragion di Stato*» (secondo quanto la disinvolta penna di Gregorio Leti attribuiva a Traiano Boccalini in Boccalini 1678, III, 81).

Se questo non basta per dedurre qualcosa sull'effettiva recezione della complessità della controversia testimonia però il fatto della sua fuoriuscita dal perimetro in cui le autorità avrebbero potuto farvi fronte e allo stesso tempo attesta che quella fuoriuscita fu percepita come una necessità dalle stesse autorità che pensarono (almeno in un primo momento) di potersi valere di quell'apertura in maniera soltanto strumentale. A questo proposito è interessante ricordare che i prodromi di quella «guerra con le scritture», benché non ufficiali (come si vedrà tra poco), videro la pubblicazione di traduzioni, genere per eccellenza capace di incanalare motivi classici in percorsi inediti (se non proprio 'popolari'). Ci si riferisce qui non tanto alla raffinata (e nota) vicenda del recupero ideologico di Jean Gerson da parte di Paolo Sarpi, quanto alla meno fortunata (e perciò ignota) vicissitudine che toccò in sorte a Bernardo di Clairvaux, «tradotto di pubblico ordine se ben malamente» (Cozzi 1979, 75). A una analisi del testo tràdito il pensiero di Bernardo risulta svilito nella sua complessità da una traduzione quanto meno controversa, dai molti refusi e dalla faziosità di una interpretazione che interferisce continuamente e persino con la ricezione delle rubriche del testo; eppure, la deformazione a cui lo *speculum papae*

di Bernardo andò incontro nella volgarizzazione del testo chiarisce e l'intenzione del traduttore e la destinazione d'uso della traduzione: che la Storia non ne abbia tenuto conto è forse allora una prova del suo cadere nelle maglie di un'altra *storia*, minore, a cui un accesso dall'alto è precluso per sempre (Bernardo di Clairvaux 1606).

Certo Venezia non mancò di riversare su Roma la responsabilità di aver soffiato sul fuoco della sedizione e di aver aizzato i semplici, consapevole dei rischi che a ogni istituzione umana venivano da «una guerra di scrittura più pericolosa, al parer mio, all'Italia, che non sarebbe quella di Marte» (Canaye 1645, III, 128), come vedeva distintamente l'ambasciatore francese[16]. Eppure, il caso di Venezia – ed è il versante in ombra di questa storia dello spazio pubblico – mostra chiaramente che la reazione dell'autorità di fronte alla consapevolezza della perdita del controllo della sfera pubblica, e quindi alla impossibilità di servirsi dell'allargamento dello spazio pubblico soltanto come di un mezzo, sarebbe stato un irrigidimento della rivendicazione del monopolio della visibilità politica.

Le reazioni della Repubblica – il tentativo del bando della notifica, cioè del Monitorio romano, ma anche il divieto di pubblicazione dei testi dello stesso Sarpi, del senatore Querini e del diplomatico Leoni da parte del Senato (alla fine della primavera del 1606) e in generale la distanza che lo stesso Sarpi prima dell'intervento ufficiale di Roma frappose tra i suoi interventi e Venezia[17] – sono tutte prove dei rischi che il potere ritenne a una certa altezza dello scontro di vedere distintamente nell'apertura di un «dibattito politico illimitato», che cercò in tutti i modi di evitare. Infatti, dopo l'intervento di Roma con il fuoco di fila dei cardinali Roberto Bellarmino,

---

[16] Su questi pericoli – che si vedono chiaramente una volta «levati li colori del cardinal Bellarmino», che aveva stretto governo e moltitudine in un nesso di causalità politica al punto che la moltitudine poteva «mutare con causa» il governo (Bellarmino 1721, 72) – si veda la lucida reazione di Sarpi: «(…) in apparenza ci porta una bella dottrina, ma in realtà la più perniciosa e la più sediziosa che possi l'inferno seminare. Se la moltitudine qual ha un re, può con causa mutar il governo costituito, adonque li particolari, che vedono esserci la causa, possono trattar con la moltitudine e persuaderla a mutar il governo già stabilito; adonque, ognuno senza peccato può proponer una tale mutazione; (…) O che porta larga per dar luogo alla sedizione e alle turbe in tutti li regni!» (Sarpi 2006, 61).

[17] Che l'apertura di questo fronte fosse avvertito come un pericolo lo mostra il fatto stesso che Paolo Sarpi non volle intestarsi l'inizio di quelle ostilità, che pure deve essere collocato all'altezza della (sua) pubblicazione delle traduzioni di Jean Gerson, apparse anonime e prive di marca tipografica, con l'unica indicazione al pio e religioso lettore che il traduttore scriveva a «Parigi, al primo d'aprile 1606» (Sarpi 1940, II, 174). Quella guerra venne, infatti, giustificata come «offensiva dal canto del pontefice, e diffensiva dal canto della republica» (Sarpi 1968, 284; Sarpi 1953, 1172) e tenuta lontano dalla committenza pubblica della Repubblica (che sul finire della primavera aveva vietato la pubblicazione di testi presentati dallo stesso Sarpi, dal senatore Antonio Querini e dal diplomatico Giovan Battista Leoni), dove pure si può dimostrare che quei testi circolassero 'clandestinamente' (Canaye 1645, III, 65-68).

Cesare Baronio e Ascanio Colonna, che entrarono a loro spese in quella «mandra di libellanti famelici» (Micanzio 1677, 255), Venezia reagì proprio con un prudente invito ai consultori a preparare i testi per le stampe (nell'estate del 1606), invito che si accompagnò a un'estensione del meccanismo censorio con l'applicazione inflessibile e capillare della censura preventiva (de Vivo 2007, 213-215; Grendler 1977), perché ciò che contro Roma si chiamava «tirannide sopra le stampe» (Micanzio 1982, 759), a Venezia assunse il nome di 'sovranità'.

In questo modo, il caso di Venezia all'inizio del secolo XVII mostra che la lotta tra lo Stato moderno e la Chiesa medievale fu la lotta per farsi «assoluti padroni dei libri» (Sarpi 1958, 190), testimoniando che il controllo dell'opinione pubblica fu riconosciuto inequivocabilmente come il luogo naturale della costruzione della sovranità.

> La materia de' libri par cosa di poco momento perché tutta di parole; ma da quelle parole vengono le opinioni nel mondo, che causano le parzialità, le sedizioni e finalmente le guerre. Sono parole sì, ma che in conseguenza tirano seco eserciti armati (Sarpi 1958, 190).

Fra Paulo, scrivendo *sopra l'officio dell'inquisizione*, rivendicava così la censura come prerogativa di Stato, perché aveva visto chiaramente, non meno di Filippo il Bello, che nel controllo dell'opinione pubblica si giocava la partita decisiva per il potere, quella del consenso, eppure la stessa storia di quella rivendicazione insegnava che quel controllo era destinato a essere sempre più un'aspirazione che un fatto.

4. Conclusione

Se due casi non sono certo sufficienti per proporre una significativa integrazione del concetto di *sfera pubblica rappresentativa* bastano forse a giustificare un interesse per la preistoria della *sfera pubblica borghese* e in generale per la valorizzazione del contributo che essa può fornire al passaggio dal concetto transitivo a quello intransitivo di potere (Clegg e Haugaard 2009, 34-36), che «si rivela uno strumento più duttile per cogliere le diverse gradazioni del potere di controllo e i fenomeni della soggettivazione e interconnessione delle relazioni di potere» (Portinaro 2018, 355).

L'opinione pubblica francese dei primi anni del secolo XIV – compatta seppur composita, che Filippo il Bello suscitò e di cui la futura storia di Francia si sarebbe vantata – non meno dell'opinione pubblica veneziana dei primi anni del secolo XVII –

nella cui curiosità i più intraprendenti tra gli stampatori veneziani videro il miraggio inedito di un profitto, che spinse, senza interessi politici, verso l'allargamento dello spazio pubblico – testimoniano, seppur in modi estremamente diversi, che il monopolio della visibilità pubblica, che è la *sfera pubblica rappresentativa*, è il sogno del potere, ma non la sua storia, perché il consenso può essere sì un enigma (Kershaw 1991), come lo è stato nel Novecento, ma è generalmente una forma di negoziazione che raramente ha a che fare soltanto con la *forza*.

Bibliografia

Arendt, Hannah. 2017. *Vita activa. La condizione umana*. Milano: Bompiani.

Bellarmino, Roberto. 1721. "Tractatus de potestate summi Pontificis adversus Gulielmum Barclajum." In *Variorum Operum Roberti Bellarmini S.R.E. Cardinalis Ad Fidei Controversias Spectantium Collectio*, V, 25-95. Venezia: Ioannem Malachinum.

Benzoni, Gino. 2008. "Dalla 'perfezione' alla 'sovranità'. Da Paruta a Sarpi." In *Lo Stato marciano durante l'Interdetto 1606-1607. Atti del XXIX Convegno di Studi Storici*, a cura di Gino Benzoni, 9-34. Rovigo: Minelliana.

Bernardo di Clairvaux. 1606. *Trattato della Considerazione di S. Bernardo abbate di Chiaravalle, nel quale considera l'autorità, carico, et ufficio del sommo pontefice. A papa Eugenio III, ammonendolo, et entruendolo, come in quelli si debba portare, tradotto di latino in volgare da Rinaldo Retini*. Venezia: Gio. Battista Ciotti Sanese. Consultato presso la Bibliotheca Vallicelliana (Roma), coll. S.BOR A.I.44.

Boccalini, Traiano. 1678. "Lettera di T. Boccalini al Sig. Benedetto Cantoni a Parigi, da Roma I nov. 1616." In *La bilancia politica di tutte le opere di Traiano Boccalini. Parte prima dove si tratta delle osservazioni politiche sopra i Sei Libri degli Annali di Cornelio Tacito. Parte Seconda nella quale si comprendono le osservazioni, et considerazioni politiche sopra il primo libro delle Storie di Cornelio Tacito e sopra la Vita di Giulio Agricola... Parte Terza contenente alcune Lettere Politiche del medesimo auttore Ricuorate, Ristabilite, e Raccomodate, dalla diligenza, e cura di Gregorio Leti*, III, 78-83. Castellana: Giovanni Hermano Widerhold.

Botero, Giovanni. 1948. *Della ragion di Stato*, a cura di Luigi Firpo. Torino: UTET.

Bouwsma, William J. 1977. *Venezia e la difesa della libertà repubblicana. I valori del Rinascimento nell'età della Controriforma*. Bologna: il Mulino.

Briguglia, Gianluca. 2002. "Il libertino, il papa, il re. Note sul dualismo dei poteri in alcuni scritti relativi alla disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello." In *Filippo il Bello e Bonifacio VIII. Scritti politici di una disputa*, a cura di Gianluca Briguglia e Stefano Simonetta, 25-45. Bergamo: Lubrina.

Briguglia, Gianluca. 2008. "Inquirere veritatem. Osservazioni sui prologhi dei trattati politici di Giovanni di Parigi, Egidio Romano, Giacomo da Viterbo (1301-1303)." *Il pensiero politico* 41: 3-20.

Briguglia, Gianluca. 2016. *La pouvoir mis à la question. Théologiens et théorie politique à l'epoque du conflit entre Boniface VIII et Philippe le Bel*. Paris: Les belles lettres.

Calhoun, Craig (ed.). 1992. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press.

Canaye, Philippe. 1645. *Lettres et ambassades de messire Philippe Canaye, seigneur de Fresne,... avec un sommaire de sa vie. Et un récit particulier du procès criminel fait au mareschal de Biron composé par Monsieur de La Guesle, lors procureur général*. Parigi: chez Jean Jost.

Civile, Giuseppe. 2005. "Con Habermas, oltre Habermas." *Contemporanea* VIII, 2: 345-51.

Clegg, Stewart R. e Mark Haugaard. 2009. *The SAGE Handbook of Power*. London: Sage.

Courtenay, William J. 1993. "The Parisian Franciscan community in 1303." *Franciscan Studies* 53: 155-173.

Courtenay, William J. 1996. "Between Pope and King. The Parisian Letters of Adhesion of 1303." *Speculum* 71: 577-605.

Cozzi, Gaetano. 1979. *Paolo Sarpi tra Venezia e l'Europa*. Torino: Einaudi.

De Mattei, Rodolfo. 1979. *Il problema della «Ragion di Stato» nell'età della Controriforma*. Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi Editore.

de Vivo, Filippo. 2001. "Le armi dell'ambasciatore. Voci e manoscritti a Parigi durante l'Interdetto di Venezia." In *I luoghi della produzione della cultura e*

dell'immaginario barocco in Italia, a cura di Lucia Strappini, 187-200. Napoli: Liguori.

de Vivo, Filippo. 2007. *Information and Communication in Venice. Rethinking Early Modern Politics*. Oxford-New York: Oxford University Press.

de Vivo, Filippo. 2008. "La guerra delle scritture: stampa e potere durante l'Interdetto." In *Lo stato marciano durante l'interdetto 1606-1607* cit., 131-148.

Delle Piane, Mario. 1983. "La disputa tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII." In *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da Luigi Firpo, 6 voll., II, 2: 497-541, UTET: Torino.

Dupuy, Pierre (ed.). 1655. *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippes le Bel Roy de France. Où l'on voit ce qui se passa touchant cette affaire depuis l'an 1296 jusques en l'an 1311, ensemble le procès criminel fait à Bernard, évesque de Pamiez, l'an 1295*, ed. P. Dupuy, Paris: chez Sebastien Cramoisy imprimeur du Roy et de la Reyne et Gabriel Cramoisy rue S. Iacques aux Cicognes.

Eisenstein, Elizabeth L. 1986. *La rivoluzione inavvertita*. Bologna: il Mulino.

Gestrich, Andreas. 2013. "Lo stato premoderno e l'ascesa della sfera pubblica. Un approccio fondato sulla teoria dei sistemi." In *Oltre la sfera pubblica. Lo spazio della politica nell'Europa moderna*, a cura di M. Rospocher, 85-109. Bologna: il Mulino.

Giannetta, Melissa. 2022. *Il potere che interpreta. L'eco dell'esegesi dei* duo gladii *di Bernardo di Clairvaux nel pensiero politico dei secoli XIV-XVII*. Napoli: Guida.

Giovanni Quidort di Parigi. 1969. *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali). Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung*, a cura di Fritz Bleienstein. Stuttgart: Verlag E. Klett.

Grendler, Paul F. 1977. *The Roman Inquisition and the Venetian Press (1540–1605)*. Princeton: Princeton University Press.

Ginzburg, Carlo. 2009. *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*. Torino: Einaudi.

Habermas, Jürgen. 1974. "The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964)," transl. by Sara and Frank Lennox. *New German Critique* 3: 49-55.

Habermas, Jürgen. 2002 [1962]. *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Roma-Bari: Laterza (ed. or. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).

Kantorowicz, Ernst H. 2021. *I Due Corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*. Milano: RCS.

Kershaw, Ian. 1991. *Hitler e l'enigma del consenso*. Roma-Bari: Laterza.

Kervyn De Lettenhove, Joseph Marie B.C. 1853. "Études sur l'histoire du XIIIe Siècle. Recherches sur la part que l'ordre de Citeaux et le comte de Flandre prirent a la lutte de Boniface VIII et de Philippe Le Bel." *Mémoires de l'Académie royale de Bruxelles*. PL 185: 1833-920.

Le Goff, Jacques. 1969. *La civiltà dell'occidente medievale*. Firenze: Sansoni.

Marmursztejn, Elsa. 2006. "A Normative Power in the Making: Theological Quodlibeta and the Authority of the Masters at Paris at the End of the Thirteenth Century." In *Theological Quodlibeta in the Middle ages. The Thirteenth Century*, ed. Christopher Schabel, 345-402. Leiden-Boston: Brill.

Marmursztejn, Elsa. 2007. *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIIIe siècle*. Paris: Les Belles Lettres.

Marsilio, Giovanni. 1607. *Essame sopra tutte Quelle scritture, che sin hora sono state mandate alle stampe... contro la giustissima causa della Serenissima Republica di Venetia.* Venezia: Appresso Roberto Meietti.

Mezzadri, Luigi (a cura di). 1988. *Storia della Chiesa. La Chiesa nell'età dell'assolutismo confessionale (1563-1648)*. Milano: Edizioni Paoline.

Micanzio, Fulgezio. 1677. *Opere del padre Paolo dell'Ordine de' Servi e theologo della serenissima Republica di Venetia*, 5 voll. Venezia: Roberto Meietti.

Micanzio, Fulgezio. 1982. "Annotazioni e pensieri." In *Storici e politici veneti del Cinquecento e del Seicento*, II, 733-863. Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi editore.

Naudé, Gabriel. 1988. *Considérations politiques sur les coups d'État, précédé de Pour une théorie baroque de l'action politique par Louis Marin*. Parigi: Les Éditions de Paris [tr. it. Naudé, Gabriel. 1958. *Considerazioni politiche sui Colpi di Stato*, Torino: Boringhieri].

Oakley, Francis. 2015. T*he Watershed of Modern Politics. Law, Virtue, Kingship, and Consent (1300-1650)*. Yale: Yale University Press.

Ockham, Guglielmo di. 1974. "An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa." In *Opera Politica*, a cura di Hilary Seton Offler e Robert Hugh Snape, I: 223-271. Manchester: Manchester University Press.

Portinaro, Pier Paolo. 2018. "Dissonanze sul potere. Ricostruzione o dissoluzione di un concetto?" *Teoria politica. Nuova serie Annali* [Online] 8: 351-364. Ultimo accesso 19 settembre 2022. http://journals.openedition.org/tp/387.

Rospocher, Massimo (a cura di). 2013. *Oltre la sfera pubblica. Lo spazio della politica nell'Europa moderna*. Bologna: il Mulino.

Salmon, John H. M. 1991. "Catholic resistance theory, Ultramontanism, and the royalist response, 1580-1620." In *The Cambridge History of Political Thought: 1450-1700*, edited by James Henderson Burns with the assistance of Mark Goldie, 219-253. Cambridge: Cambridge University Press.

Sarpi, Paolo. 1940. *Istoria dell'Interdetto e altri scritti editi e inediti*, a cura di Manlio Duilio Busnelli e Giovanni Gambarin, 3 voll. Bari: Gius. Laterza & figli.

Sarpi, Paolo. 1953. *Opere*, a cura di Gaetano e Luisa Cozzi. Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi editore.

Sarpi, Paolo. 1958. *Scritti giurisdizionalistici*, a cura di Giovanni Gambarin. Bari: Giuseppe Laterza & figli.

Sarpi, Paolo. 1968. *Scritti scelti*, a cura di Giovanni Da Pozzo. Torino: UTET.

Sarpi, Paolo. 2001. *Consulti*, a cura di Corrado Pin, Pisa-Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali.

Sarpi, Paolo. 2006. *Della potestà de' prencipi*, a cura di Nina Cannizzaro, con un saggio di Corrado Pin. Venezia: Marsilio.

Scaduto, Francesco. 1885. *Stato e Chiesa secondo Fra Paolo Sarpi e la coscienza pubblica durante l'interdetto di Venezia del 1606-1606: con bibliografia…*, Firenze: C. Ademollo e C. Editori.

Schmitt, Carl. 1986. *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*. Milano: Giuffré.

Scuccimarra, Luca. 2003. "La trasparenza del politico. Habermas e il paradigma della sfera pubblica." *Giornale di Storia costituzionale* VI, 2: 35-59.

Serra, Mauro. 2020. *Il negativo del linguaggio: una questione etico-politica*. Palermo: Palermo University Press.

Ubl, Karl. 2003. "Johannes Quidorts Weg zur Sozialphilosophie." *Francia* XXX, 1: 43-72.

Wei, Ian P. 1995. "The Self-Image of the Masters of Theology at the University of Paris in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries." *Journal of Ecclesiastical History* XLVI, 3: 398-431.

Wilks, Michael. 1987. "Royal Patronage and Anti-Papalism." In *From Ockham to Wyclif*, edited by Anne Hudson and Michael Wilks, 135-163. Oxford: Blackwell.

Zuccolo, Ludovico. 1930. "Della Ragione di Stato (1621)." In *Politici e Moralisti del Seicento. Strada – Zuccolo – Settala – Accetto – Brignole Sale – Malvezzi*, a cura di Benedetto Croce e Santino Caramella, 23-41. Bari: Giuseppe Laterza & figli.

Melissa Giannetta is a post-doctoral fellow in History of Political Doctrines at the University of Salerno. Her research focuses on the legacy of medieval key political texts. She has recently published *Il potere che interpreta. L'eco dell'esegesi dei* duo gladii *di Bernardo di Clairvaux nel pensiero politico dei secoli XIV-XVII*. She has also published a book and some articles on topics related to the history of philosophy and political philosophy.

Email: mgiannetta@unisa.it

Rivista di Studi Politici "Politics"
www.rivistapolitics.eu
n. 17 (1), 1/2022, 21-40
Guida editori s.r.l.

ISSN 2785-7719

L'*Adresse* di Jacques-André Naigeon e la Dichiarazione dei Diritti: un contributo materialista all'alba della Rivoluzione Francese

Mario Cosenza

Abstract

This contribution aims to bring to light an important document written by the materialist philosopher Jacques-André Naigeon. Heir to the tradition of Diderot and d'Holbach and a living witness to the materialist wing of the philosophes, Naigeon seeks to adapt to the new challenges of the political world by lashing out against the reference to deity in the Declaration of Rights. He testifies to some of the possibilities of philosophy trying to become political and, more generally, shows how much the secular movement toward secularization owes to a certain type of intellectual engagement.

Keywords

Materialism - French Revolution - Atheism - Declaration of Rights - Ethics

Introduzione: l'*Adresse* nel suo contesto

La testimonianza di Jacques-André Naigeon (1735-1810), affidata all'*Adresse* che egli intende destinare, al debutto della Rivoluzione del 1789, ai parlamentari della neonata *Assemblée Nationale*, offre un punto di vista privilegiato sulle rinnovate possibilità del discorso pubblico agli albori del furore rivoluzionario francese: in quel momento, una stagione del pensiero filosofico e politico, nei suoi interpreti ancora viventi, cercò in qualche modo di 'riposizionarsi' rispetto ad un accadimento che scompaginava le dinamiche politiche e culturali fino ad allora conosciute. Naigeon – che, da giovane, aveva lavorato all'*Encyclopédie* e al fiorire di scritti ateo-clandestini confezionati (anche) con l'ausilio del barone d'Holbach – era, in quel momento, tutto indaffarato nel metter ordine tra le carte del suo amato maestro Denis Diderot e a 'sintetizzare' – in chiave atea e materialista – la storia della filosofia per i lettori

dell’*Encyclopédie Méthodique*; nondimeno, sente che quello è il momento per issare pubblicamente lo stendardo della filosofia materialista che ritiene di rappresentare ormai pressoché in solitaria[1].

Conoscere alcuni lineamenti di contesto è qui fondamentale. Gli *Stati Generali*, il 17 giugno 1789, si trasformano in *Assemblea Nazionale*. È il momento di dare alla Francia una Costituzione che possa finalmente appagare la voglia – che fu dell’intero secolo – d’un testo costituzionale che fondi la nuova politica rinnovata. L’*Assemblea* si fa *Costituente*, e proprio da quel momento fioccano le proposte riguardo la forma da dare al solenne preambolo da anteporre alla Costituzione che si va redigendo: difatti, non pochi contributori riterranno di poter definire la possibilità di una perfetta *Déclarations des droits de l’Homme et du Citoyen*. Le firme sono importanti: vergano la loro personale visione, tra gli altri, La Fayette e Sieyès, lo faranno poi anche Mirabeau e Ribaud Saint-Étienne; la discussione procede spedita, poi è interrotta dai fatti del luglio parigino, e riprende ad agosto[2]. Le ispirazioni sono ineguali, vanno da progetti di chiara impronta fisiocratica a tracce sparse di Rousseau, così come non mancano alcuni profondi richiami alla tradizione autoctona francese; così come evidentemente non può mancare un richiamo al modello americano del 1776 e, ancora di più, alle Costituzioni dei singoli stati americani, che sono la vera fonte materiale di molti articoli della *Déclaration* francese, in particolare quelle di Virginia, Maryland, South Carolina, Vermont, Massachusetts e New Hampshire. C’è però una differenza essenziale: le dichiarazioni d’oltremanica «tout imprégnées de pragmatisme, sont conçues pour être invoquées devant les tribunaux par les citoyens lésés» (Godechot 1951, 28), mentre qui, nella Parigi che conoscerà le armi, si tratta di dare un *fondamento filosofico* alla nuova era che si vuole inaugurare, e con essa permettere la (ri)generazione dei sudditi divenuti *citoyens*. È in questo contesto che Naigeon si sente non solo autorizzato bensì obbligato *dalla forza delle cose* – per citare ciò che dirà, in altro contesto, Saint-Just – a intervenire nel dibattito sulla forma che una *Déclarations des droits de l’homme et du citoyen*

---

[1] Il presente articolo ricalca (senza però mancare di alcune novità e ristrutturazioni) alcune tesi e passaggi di Cosenza 2020, al quale rimando per approfondimenti bibliografici che appesantirebbero inopportunamente il presente contributo. Rimando al primo capitolo e al terzo capitolo del volume in particolare per ciò che riguarda il rapporto tra Naigeon e Diderot – gli incontri, il compito memoriale affidatogli, la complessa discussione con i parenti del filosofo – e la storia delle polemiche generate dall’*Adresse*.

[2] Sul tema delle varie istituzioni formatesi in quegli anni è di grande utilità Godechot 1951, in particolare 27-40; Rials 1989; Jaume 1989; per un confronto con successive *Déclarations* si veda almeno Griffo 2020.

deve assumere. La sublime concordanza dei primi momenti della Rivoluzione, d'altronde, si sta già trasformando, per l'oggettiva dinamica politica, in una discussione profonda, così come profonde sono le divergenze sul tema stesso dei *diritti* e sulla presenza di un riferimento ad una garanzia *trascendente*.

In tale contesto di feroce battaglia di idee Naigeon ritiene legittimo apportare un contributo che non può essere ignorato offrendo «à la masse commune mon foible tribut de lumière» (Naigeon 1790, 1). Il suo è un contributo preciso, abbastanza corposo, e offre un quadro dettagliato del suo pensiero durante la prima fase della Rivoluzione. Il testo, nella sua fluviale denonimazione settecentesca, s'intitola *Adresse à l'Assemblée Nationale sur la liberté des opinions, sur celle de la presse, etc. Examen philosophique de ces questions: 1) Doit-on parler de Dieu, & en général de religion, dans une déclaration des droits de l'homme? 2) La liberté des opinions, quelqu'en soit l'objet; celle du culte & la liberté de la Presse peuvent-elles être légitimement circonscrites & gênées de quelque manière que ce soit, par le Législateur?* Rispondere – con un doppio No – alle due domande già presenti nel titolo è il motivo per cui Naigeon nel 1789 si mette all'opera, cercando di ancorare la tradizione che rappresenta a una contingenza senza precedenti[3]; poco cambia, retrospettivamente, che l'*Adresse* sarà dato alle stampe a decisione (contraria all'idea di Naigeon) già avvenuta sul testo della *Déclaration*; anzi, ciò dà ancor di più la misura dell'importanza *testimoniale* del gesto di Naigeon[4].

---

[3] Sull'*Adresse* si vedano anche: (Kors 1976), (Lough 1982), (Israel 2011).

[4] Un punto da segnalare è che si trattava, con un unico tratto di penna, di dire la propria pubblicamente sui destini possibili della filosofia *nella città* ma anche di tracciare una linea di demarcazione molto chiara tra sé e i personaggi del sottomondo clandestino della Parigi pre-rivoluzionaria; in un momento di massima confusione, difatti, tutto poteva sembrare cagionato della filosofia – *livres philosophiques* era uno dei modi in cui venivano catalogati, dai censori, i testi più differenti, dalla tradizione filosofica in senso stretto a operette addirittura scandalistiche o pornografiche, dall'eterodossia di concetto alla semplice critica di costume (Darnton 1982) - ed ai superstiti spettava il compito di schierarsi fermamente sugli accadimenti in corso, senza cedere nulla né riguardo il nucleo ideologico da difendere né ad un approccio da sottomondo letterario (proprio Naigeon, che aveva ben conosciuto la rete editoriale clandestina, ben conosce la differenza tra filosofia radicale e pura letterarietà caotica). I *philosophes*, per Naigeon, non scrivono per generare disordine, bensì per offrire orientamenti, e la discussione sulla *Déclarations* era il luogo per riaffermarlo. Egli era assertore d'una *philosophie* che si facesse guida verso il rischiaramento e scorge quindi nel clamore rivoluzionario la possibilità di sganciare il proprio pensiero dai malintesi possibili, smarcandosi da modalità caotiche di critica sistemica e da radicalità fuori fuoco– poiché egli ritiene che le sue opere siano, sì, *livres philosophiques*, ma non certo nel senso di essere assimilabili a volgari testi senza alcun tasso filosofico· Per un'incisiva discussione riguardo la differenza tra l'eterodossia libellistica e l'eterodossia filosofica "totale" si veda Paganini 2008.

Ma in che arena di pensiero politico egli si lanciava? Quale il clima di una possibile ricezione dell'*Adresse* (che possiamo da subito dire fu perlopiù ignorato)? «Pour les futurs *monarchiens*, regroupant sous la direction de Mounier et de Malouet les élus les plus conservateurs, l'évocation des *droits* ne se concevait qu'en parallèle à celle d'obligations et de *devoirs*. Quant à l'autorité divine, invoquée dans la déclaration américaine d'indépendance («all man are [...] endowed by *their creator* with certain inalienable rights»), elle était acceptée par une majorité déiste (Sieyès, Talleyrand, Lameth, Barnave, Duport), mais vivement combattue par les rationalistes intransigeants, soucieux de ne pas soumettre les droits de l'homme à une autorité transcendante. […] La formulation déiste l'emporta au vote du 26 août 1789 qui proclamait les droits de l'homme et du citoyen «en présence et sous les auspices de l'*Être suprême*» (Mortier 1996, 103-104). Naigeon è obiettivamente in minoranza tra gli intellettuali che prendono la parola. Mortier cosi situa l'*Adresse*: «Les héritiers de philosophes ne se tinrent par pour battus et l'un d'eux, qui n'est autre que l'exécuteur testamentaire de Diderot, Jacques-André Naigeon, lança, sous le couvert de l'anonymat, une flamboyant protestation qui résonne, à distance, comme l'écho des thèses de l'athéisme radical» (Mortier 1996, 103-104)[5]. In effetti, per Naigeon – e qui si vede già in controluce sia la sua audacia sia il limite interpretativo che di fatto lo metterà fuori gioco come possibile ispirazione filosofica dei nuovi regimi – la discussione tutta filosofica sul ruolo dei diritti e della divinità (nominata una sola volta nel testo scelto dai Costituenti: e per Naigeon anche una sola presenza è *una di troppo*) in un testo fondativo è niente di meno che il "problema politico" per eccellenza: «l'objet de cet Écrit est un de ceux qui méritent le plus l'attention de l'Assemblée Nationale: je n'en connois guère de plus important pour des Législateurs» (Naigeon 1790, 1). In sintesi, possiamo dire che Naigeon, da testimone privilegiato dell'ala ateo-materialista dei Lumi francesi e del suo volere tagliare i ponti con ogni forma di trascendenza – piegando l'intero Essere alla *materia*, la quale, da sola, tramite i suoi rivolgimenti e le sue mutazioni, spiega l'ordinamento sociale, politico e fisiologico del mondo umano e dell'universo – mostra una delle possibilità di un discorso rinnovato da pronunciare nello spazio pubblico e anche, in controluce, pregi e limiti di visione politica in un momento in cui le categorie precedenti, in un certo senso, perdevano il loro carattere di radicalismo per farsi, invece, incomprensione del nucleo della questione dibattuta, che non era certo solo

---

[5] Anonimato che è solo formale: da subito, tutti sanno che l'*Adresse,* che esce nei primi mesi del 1790, è un testo di Naigeon.

filosofica bensì intimamente strutturale[6]. Con l'avanzare dello svolgimento rivoluzionario, in un contesto di crescente lotta militare-politico-economiche, dovendo reggere all'urto della scomparsa di Assoluti regolativi – come la Monarchia – durati secoli, sempre più si noterà come il proporre quale nucleo centrale dell'ordinamento politico una costruzione razionalizzante e destinata strutturalmente a delle minoranze come l'ateismo – con le sue diramazioni morali, civili e sociali – era evidentemente un limite invalicabile alla ricezione delle proposte di Naigeon e degli ateo-materialisti tutti.

Nel 1789, però, la centralità della questione di un decalogo *necessario* all'ordine civile rinnovato era condivisa di fondo, come detto dall'intero arco parlamentare dell'inedita Assemblea; tale questione non era nuova – se non nelle forme assunte dalla discussione – contenuta, com'era, all'interno della transizione di più ampio raggio verso forme immanenti di ordinamenti legali: «les constituants, malgré leur apparente irréligiosité, et en dépit des railleries voltairiennes, avaient tous été élevés par l'Église, et sans doute, ne pouvaient-ils concevoir une société qui ne fût régie par un décalogue, transposition dans l'ordre civil et politique des commandements de Dieu. Mais cette attitude, en quelque sorte inconsciente, a pu être renforcée chez eux par des exemples étrangers, par la tradition politique française et par les ouvrages des philosophes» (Godechot 1951, 28).

L'eredità di un'epoca

È in questa temperie di visioni del mondo, nell'affermazione della visione atea del materialismo più maturo che si deve inserire la manovra di Naigeon, così come l'intensità che la sorregge e la fretta che la suggerisce, ora che, finalmente, la teoria del secolo materialista può essere sanzionata per iscritto. Si intuisce da subito come per il biografo di Diderot, uomo di cultura non interessato ad una carriera politica in senso stretto, il nodo centrale sia il tentativo di 'riattivare' il meccanismo di rapporto dialettico tra *potere* e filosofi, riportando in *auge* molti stilemi ed approdi del dibattito del secolo e molte convinzioni del suo maestro Diderot. Naigeon tenta di utilizzare gli stilemi del rinnovato dibattito politico per i fini della tradizione filosofica che sente di rappresentare: «tout délai, tout ménagement à cet égard, peut rouvrir

[6] Sul rapporto tra il problema della religione e la critica ateo-materialistica veicolata anche dalla letteratura clandestina – di cui Naigeon fu protagonista – si veda almeno Sandrier 2004, importante anche per la ricca bibliografia che qui non è possibile richiamare.

les anciennes plaies de l'Etat, et le replonger dans des désordres dont il seroit impossible de prévoir et de prévenir les suites» (Naigeon 1790, 8). Coerentemente, da subito Naigeon stila un vero e proprio decalogo per i rappresentanti eletti. Essi devono: «Réparer les maux sans ombre que la superstition a faits à l'espèce humaine; rendre à la raison opprimée sous le sceptre doublement meurtrier des Prêtres et des Tyrans tous ses droits trop longtemps méconnus et violés» (Naigeon 1790, 8).

Questo il programma iniziale, quadro di fattibilità minimo per la sussistenza della Rivoluzione. I mali del dominio tirannico e della superstizione – Trono corrotto e Altare – devono essere arginati, il campo ripulito dai loro misfatti: tale è la condizione necessaria per ogni successivo passo dei legislatori. Da qui si dirameranno, come conseguenze naturali degli interventi iniziali, i rami di una società razionale, al riparo dall'impostura clericale o dal sopruso esecutivo. È lo stesso Naigeon a tracciare le linee di continuità tra ciò che viene dicendo, ciò che l'Assemblea deve fare, e lo status di filosofo a cui agogna e di cui si fa rappresentante. «*C'est aux Philosophes, ces hommes dont la raison mûrie par l'expérience et la méditation, a devancé, formé même celle de l'Assemblée Nationale, à féconder aujourd'hui les efforts de cette Assemblée*» (Naigeon 1790, 8, corsivo mio). Di fatto, qui, il filosofo Naigeon, dalla sua ottica di iper-razionalismo legislativo[7], contribuisce a convalidare quell'abbinamento tra filosofia e pensiero politico che tanto sarà contestato agli intellettuali del '700: quello che dal punto di vista degli antirivoluzionari sarà l'accusa per eccellenza – aver non solo contribuito, ma 'creato' la rivoluzione – diventa nella visuale del biografo di Diderot il grande orgoglio di aver contribuito a fondare il nerbo della nuova Nazione.

Ma da dove cominciare a costruire?[8] Naigeon entra nel vivo della risposta alle due domande che formano titolo e spina dorsale dell'*Adresse*.

Per Naigeon il precipitato di questa negazione è trasparente: *se* una *Dichiarazione dei diritti* dell'uomo vuole ambire a sanzionare l'eternità delle possibilità etico-politico-sociali della specie umana, *allora* non deve basarsi che sulla *vera* natura umana, declinata, come ovvio in un filosofo vicino a d'Holbach, tramite le più ardite configurazioni del materialismo del secolo. Il diritto deve (e non può far altro che) fondarsi sulla configurazione materiale dell'uomo e non su vaghe chimere; ed

[7] Per un primo orientamento, si veda almeno Galli 2019.

[8] Le metafore architettoniche ritorneranno più volte nell'*Adresse*, segno di una certa idea di spazializzazione politica perfettamente coerente con l'ordine materialista del cosmo nelle sue teorizzazioni geometriche.

essendo l'idea di Dio la chimera per eccellenza, ecco che la *Dichiarazione* redatta dall'Assemblea Costituente è priva di pregnanza filosofica, e non è altro che una *straordinaria occasione mancata*. Con o senza Dio, l'uomo hai dei diritti inalienabili che sono 'suggeriti' dalla natura stessa: fondarli sull'autorità di Dio significa fondarli sul nulla. Naigeon pensa qui certamente al preambolo della *Dichiarazione dei diritti* lì dove essa recita: «En conséquence, l'Assemblée Nationale reconnoît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être Suprême, les droits suivans de l'Homme et du Citoyen».

Ciò detto, su cosa dovrebbe basarsi, allora, secondo Naigeon, una *Dichiarazione* che rispetti i dettami dell'unica concezione possibile della politica e del mondo?

> Supposez l'homme aussi dépendant de Dieu que la religion l'enseigne, il n'en a pas moins ses droits inaliénables, imprescriptibles et sacrés, ses rapports nécessaires qui dérivent de sa nature, et par conséquent ses devoirs: considérez-le sous un point de vue plus philosophique, c'est-à-dire, comme portion nécessairement organisée d'une matière éternelle, nécessaire, et douées d'une infinité de propriétés tant connues qu'inconnues; et ses droits ne seront ni différents, ni plus étendus, ni plus invariables, ni plus sacrés (Naigeon 1790, 15).

Il pensiero di Naigeon è trasparente: che Dio esista o meno, la configurazione materiale dell'uomo resta esattamente quella che *già* è. Egli è un ente materiale sensibile, ha dei bisogni fisici e delle relazioni sociali immediate, estese e necessarie e

> On peut déduire de cette sensibilité physique, de ces besoins, de ces relations, tous les droits naturels de l'homme. La morale ou l'obligation de remplir certains devoirs dans l'ordre social, découle évidemment des mêmes forces: elle ne doit pas même avoir d'autre base lorsqu'on ne veut pas l'établir sur des fondemens mobiles et ruineux (Naigeon 1790, 16).

La morale dei doveri – dialetticamente legata a quella dei diritti che permettono a rigor di logica una *Déclaration des droits* – è iscritta nell'uomo, nella sua conformazione materiale, che invita immediatamente e necessariamente a considerare come sociali i suoi bisogni di legami di sicurezza, riproduttivi e associativi[9]. La materia dell'uomo: ecco tutto ciò che serve per descriverne l'ambito

[9] Quelli che sono *doveri* in qualche modo *già* dialetticamente incrociati ai *diritti* – secondo una concezione materialistica della conformazione umana e secondo Naigeon – a parere di altri dovevano comunque essere iscritti in una Dichiarazione "parallela": «certains députés, Camus, l'abbé Grégoire,

dei diritti e dei doveri. Basare le idee eterne di una *Dichiarazione* che si vuole epocale e trans-storica su idee chimeriche e inintelligibili come quella di Dio o di Essere Supremo, significa togliere loro forza, credibilità, chiarezza filosofica. Anzi, più precisamente, legare dei diritti all'esistenza di Dio significa esattamente compiere l'errore pericolassimo che porterà alla distruzione degli intenti di qualsiasi legislatore. Infatti, se si affida a un creatore – o anche solo a un 'regolatore universale' – la tutela e il 'funzionamento' dei diritti dell'umanità, si sta già facendo spazio alla distruzione degli stessi: «rien n'est donc plus dangereux, plus contraire au but d'un sage Législateur, que de lier les droits naturels de l'homme à l'existence de Dieu et la Morale à la Religion; parce que toutes les idées religieuses étant, par leur nature, vagues, incertaines et vacillantes» (Naigeon 1790, 16). In questi passaggi, Naigeon si dimostra l'interprete fedele di se stesso e della tradizione che anche ha lui stesso innervato, quella della linea della tarda letteratura clandestina e del materialismo più conseguente tra i *philosophes*[10].

Paradossalmente per il senso comune, forse, ma non certo per la coerenza del discorso di Naigeon, è proprio il concetto stesso di Dio a rendere impossibile la morale. Dato che in maniera *evidente* (il punto di vista ideologico-teleologico è qui chiaro) molti (non tutti, si badi) arriveranno a squarciare il velo di ignoranza sulla credenza religiosa, proprio in quel momento non ci sarà speranza per la morale;

Lubersac, évêque de Chartres, le duc de Lévis proposèrent de joindre à la déclaration des droits une déclaration des devoirs. […] L'Abbé Grégoire affirmait que l'homme était plus porté à user de ses droits qu'à remplir ses devoirs. On leur répliqua que tout précision à cet égard était inutile, car les devoirs résultaient des droits et que les devoirs seraient fixés par la constitution», (Godechot 1951, 32).

[10] Il suo è uno dei destini possibili per un pensatore storicamente situato che, ad un tratto, vede davanti a sé un'insperata possibilità di accreditare il pensiero che rappresenta. Tra evoluzioni della cultura del Lumi e ruolo del singolo attore storico trovo incisive due citazioni: «è indubbio che gli usi del passato siano fondamentali per la vita della memoria collettiva, ma è altrettanto vero che i *philosophes* (uomini, donne, scienziati, letterati, politici, funzionari, religiosi, accademici, etc) furono individui reali, che cercarono di comporre con le loro opere e qualche volta con le loro vite un progetto che ha tratti comuni» (Ricuperati 2007, 19)· Come diceva Jacques Proust: «[Per comprendere il destino degli enciclopedisti sotto la Rivoluzione] il faudrait d'un côté, dans le domaine de l'histoire des idées, suivre à travers l'abondante littérature révolutionnaire et contre-révolutionnaire, la trace des idéaux encyclopédiques, enregistrer les réactions favorables ou défavorables qu'ils ont suscités dans telle ou telle famille d'esprits. D'autre part il faudrait faire l'histoire des personnes, écrire sur chacun des encyclopédistes ou amis de l'Encyclopédie que nous connaissons la monographie complète qu'il mérite, en examinant de près ce qu'il a fait, dit, et écrit pendant la période révolutionnaire et la période impériale, s'il a vécu jusque-là» (Proust 1962, 38). E questo è proprio il caso di Naigeon, la cui longevità lo proietta in un'esistenza sociale che i suoi ispiratori e amici come Diderot e d'Holbach non hanno potuto testare, venendo a mancare prima.

infatti, proprio l'aver ossessivamente legato la morale all'esistenza di Dio, si rivelerà la fine della prima.

> Or c'est cette époque de la vie de l'homme, où il cesse nécessairement de croire, époque déterminée dans le plus grand nombre par les passions bien plus que par la raison; c'est, dis-je, cette époque qui est dangereuse pour la plupart des hommes. C'est alors que se rappellent ce que de stupides Instituteurs leur ont répété tant de fois, qu'il n'y a ni probité, ni Morale sans Religion; que celle-ci est le plus ferme appuis de celles-là, ils concluent de ce que leur Religion est fausse, que la morale qu'on avait fondée sur elle, n'est ni plus vraie, ni plus obligatoire, ni plus utile, et s'écroule avec elle ; que la force constitue le droit ; que la justice n'est autre chose que ce qui est avantageux au plus fort, et qu'en dernière analyse tout la morale, tous les devoirs de l'Homme et du Citoyen se réduisent à cette seule formule; *fais tout ce que tu voudras, et ne sois pas pendue*. (Naigeon 1790, 17-18)[11]

Quando, ineluttabilmente, un soggetto, per passione o per ragione, arriva a convincersi della (non) esistenza del Dio-chimera, un impianto morale, e finanche di diritto, non può che implodere. Fondare la convivenza civile sul divino, significa renderla fallimentare in partenza. Naigeon evidenzia qui, un *pendio* ineluttabile, quello dell'impossibilità della politica subordinata al religioso – l'altro *pendio* era, nella tradizione di Naigeon, quello del soggetto illuminista (e illuminato), il quale, una volta messo in dubbio il Dio della tradizione finisce, passo dopo passo e necessariamente, verso l'ateismo. L'opera di Naigeon consiste nel tentativo di stanare dall'interno la logica del discorso avverso, arrivando a conclusioni a prima vista paradossali: così come l'ateismo era risultato *necessario* del dubbio, così il problema della morale è la religione stessa, che da nume tutelare diventa invece precisamente ciò che rende impossibile il discorso etico, portando direttamente al caos.

Il punto centrale è che, essendo nell'impianto di Naigeon il concetto stesso di Dio legato alla credenza del singolo, alla contingenza, alla relatività culturale e all'assurdità logica, esso non può *mai* ergersi a punto di vista universale: la fede non può formare una *Dichiarazione* che abbia ambizioni fondativi. Prendere *la mesure de la foi* come indicazione politica è il primo – ma anche il più definitivo – degli errori filosofici possibili.

---

[11] Proprio la conclusione della citazione mi sembra si presti ad essere interpretata come una polemica "interna" al fronte materialista, magari indirizzata contro La Mettrie, già ampiamente criticato da Diderot.

Il dettato di Naigeon tenta così di farsi strada tra quelle che furono le insidie e i risvolti del dibattito sulla configurazione precisa da dare alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, discussione assai serrata e non scevra da posizionamenti spesso assai ambigui[12]. Ciò che conta qui è che Naigeon intenda questo dibattito, evidentemente, del tutto condizionato dal suo punto di vista (anti)religiosamente orientato, e si soffermi dunque, almeno in prima istanza, sui punti che gli sembrano utili per continuare il lavoro degli anni della *coterie*, quando, indefesso, lavorò alla diffusione incessante di scritti ateo-materialistici per screditare le ultime parvenze di potere spirituale del clero francese.

E non solo alla *Dichiarazione* sono riservate serrate critiche, bensì anche alle formulazioni che si è deciso esser degne di campeggiare in capo ai decreti dell'Assemblea. In particolare, in maniera 'prevedibilmente coerente', egli si scaglia contro il perdurare, per lui inammissibile, della formula «*par La grace de Dieu*» come formula di apertura delle nuove leggi nazionali – certo accompagnati dalla formula et «par la Loi constitutionelle»: ma non poteva bastare a Naigeon.

In una lunga nota, infatti, egli esprime tutto il suo disappunto per questa scelta:

> Ces mots, que l'assemblée nationale a cru devoir conserver dans la formule, selon laquelle elle a décrété que les loix seroient désormais promulgues, sont absolument vides de sens. On ne conçoit pas dans quelles vues des législateurs qui, au milieu du siècle le plus éclairé, s'occupent des moyens de régénérer une grande nation, de lui donner une constitution live, uniquement fondée sur la raison, sur la justice et sur les droits naturels de l'homme, ont pu consacrer dans leurs décrets un des monumens les plus remarquables de l'ignorance, de la superstition et de l'esprit de servitude de nos pères (Naigeon 1790, 66-67).

Confluiscono in questo sconsiderato errore dell'Assemblea due diverse tipologie di incomprensione: una, puramente, politica, nell'aver subordinato se stessa a un piano superiore, non comprendendo l'irriducibilità della rappresentanza politica a qualsiasi altra forma di potere; e, altro tragico errore, aver declinato questa subordinazione in nome della tradizione del diritto divino, che invece è esattamente quella che si aveva l'obbligo di distruggere al fine di avere l'autorità necessaria, simbolica e materiale, di ergersi su secoli di barbarie.

Naigeon sembra oscillare, dunque, tra la questione cui vuole rispondere secondo il suo intento programmatico – dichiarato già dal sottotitolo del testo – e un

[12] Si veda almeno (Putfin 1978).

regolamento dei conti più generale con l'idea stessa della divinità all'interno dell'ordine razionale delle conoscenze umane; ma i dubbi persistono anche tra un orientamento pragmatico/legalista e una possibilità di critica 'assoluta' che resti però sempre subordinata all'obbedienza, oltre che tra un apprezzamento di fondo all'idea stessa del bisogno di una *Dichiarazione* e una serrata critica alla formulazione concreta data alla stessa – «la Déclarations des Droits décrétée par l'Assemblée exige un assez grand nombre de corréctions, de retranchemens et d'additions. J'oserai même dire que c'est presque en totalité, sinon un mauvais ouvrage, au moins un ouvrage à refaire» (Naigeon 1790, 66-67).

E però, nonostante le sfumature e le oscillazioni, una prima conclusione c'è, viva, scontata forse nel suo sbocco ma non nella sua dimostrazione: evidentemente, *no* – un no assoluto e irredimibile – il nome di Dio non deve comparire, pena il suo totale fallimento, in una *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, né nelle formule retoriche che introducono le supreme decisioni dell'Assemblea, così come deve essere interdetto da ogni approccio razionale al mondo.

Non a Dio, né al cielo, ma alla materia. Non certo, dunque, una base divino-spirituale, quella dei diritti dell'uomo, bensì una tutta materiale. Tanto deve un filosofo all'Assemblea: il ricordare le conquiste del pensiero filosofico del secolo, messe a disposizione di una sanzione definitiva che vada sancita su carta. In questo senso, realmente, Naigeon prende 'di peso' le conclusioni dell'ondata materialista a cui ha partecipato, e la attualizza in un manifesto filosofico ad ambizioni politiche – si tratta in fondo di ribadire ricorsivamente e a ritroso tutto il percorso del proprio pensiero. La 'rivoluzione', qui, è che la tradizione filosofico-storico-letteraria di cui Naigeon era stato protagonista, possa prendere parola *pubblicamente* e porsi come fondamento *non* di conquiste lontanissime, *bensì* di una *Dichiarazione* ad impatto pubblico immediato; quelle che potrebbero sembrare posizioni ormai ampiamente conosciute da decenni (in una certa cerchia[13]), si caricano di un significato nuovo e profondo per il 'contesto' in cui sono inserite, per la cornice che le custodisce.

---

[13] Conosciute, ma non certo maggiormente accettate. Non si pensi di "esagerare" l'idea di una profonda diffusione delle idee materialiste, né di equivocare in nessun modo la ricezione delle stesse – almeno nella loro versione "forte" offerta da Naigeon; durante la Rivoluzione, Naigeon aveva pochissimi personaggi al fianco in questa lotta. Già Mathiez poteva dire che: «Anacharsis Cloots, à qui G. Desmoulins ouvrait son journal, ne restait pas isolé dans cette campagne pour la laïcité de l'Etat. L'athée Naigeon développait des considérations analogues aux siennes dans une *Adresse à l'Assemblée Nationale* […] Naigeon y demandait, avant Cloots, la séparation complète de l'Etat et des Eglises. Il voulait bannir le nom de Dieu du droit naturel, du gouvernement civil, du droit des gens, de

Rendere possibile la società

Eppure, l’*Adresse* non si esaurisce *negativamente* nel *No* alla prima domanda che ne costituisce il sottotitolo. Infatti, con un colpo secco del dettato, dopo vari incisi che analizzeremo oltre, Naigeon inizia a trattare del problema di Dio *nella Costituzione*. E ora, tutto prende altra forma. *La questione religiosa non va bandita dal pensiero politico, anzi*, è ora il momento che essa finalmente sia *detta* nella maniera più chiara possibile. Tale operazione si rende possibile grazie ad un passaggio di livello e di grado del discorso, ossia a una ‘discesa’ di giurisdizione. Quel *No* netto, deciso, implacabile rispetto alla presenza nella *Dichiarazione dei diritti*, apre le porte a un *sì* deciso, quello della presenza di Dio nella Costituzione, ovviamente sotto forma di controllo politico. Retroattivamente, il discorso sulla *Dichiarazione* assume un significato ora più chiaro. Il divieto assoluto da parte di Naigeon di inserirvi il nome di Dio aveva a che fare con la pretesa di generalità della carta fondatrice dei diritti: proprio perché essa aveva ambizioni di universale riconoscimento, Dio, il concetto in assoluto meno *universale*, non doveva trovarvi spazio. Al contrario, nella Costituzione, che si vuole radicata nel tempo e nello spazio, legge fondamentale e codice giuridico e politico del buon governo che si intende fondare, la presenza di Dio e del problema religioso è fondamentale, proprio per indirizzarla e poterla, finalmente, controllare – il tutto sotto la pressione della contingenza.

> Comme *la Constitution* dont s’occupe l’Assemblée Nationale n’est pas un ouvrage de pure théorie, mais doit être le code législatif civil, politique, religieux et pratique de vingt-cinq millions d’hommes, il faut nécessairement y parler de Dieu, de religion et de culte (Naigeon 1790, 32-33).

Lo stesso Naigeon distingue tra pura teoria e Costituzione che dovrà avere effetti pratici sulla nuova Francia. Ed il motivo è trasparente, e in qualche modo concorre a inclinare l’astrattezza del discorso antecedente, e a dare un’idea di quelle convinzioni (che definire elitarie sarebbe anacronistico ma forse non sbagliato) che rimasero una costante anche nella cerchia di *philosophes* più ‘radicali’.

La presenza e il tentativo di regolarizzare il problema della religione nascono

la morale. Il se prononçait énergiquement pour la suppression du salaire des prêtres. Sa brochure lit impression puisque les catholiques essayèrent d’y répondre. L’un d’eux [Morellet] couvrit Naigeon d’injures et déclara qu’il n’était que l’organe de tout un parti puissant à l’Assemblée», (Mathiez 1904, 71-72).

> parce que tous les membres d'une cité ne sont pas des philosophes; parce qu'en fait de dogmes, de prières, de miracles, et en général, de croyance chacun a, par habitude ou par faiblesse, des besoins plus ou moins impérieux, plus ou moins étendus; enfin, parce que lorsqu'on dicte des loix à un peuple, il faut compter pour rien quelques individus qui font exception à la règle générale, et supposer tous les citoyens ce que les hommes sont à-peu-près partout; c'est-à-dire, ignorants, crédules, superstitieux, et par conséquent tout voisins de l'enthousiasme, de l'intolérance et du fanatisme (Naigeon 1790, 32)[14].

Due sfere. L'ambito della *Dichiarazione dei diritti* è il regno della natura umana; la Costituzione è quello del governo e delle considerazioni pratiche. Da un lato i diritti «fondés uniquement sur la nature de l'homme[…] quelle que soit l'hypothèse qu'on adopte sur la religion, sur la formation de l'univers, sur la nature et les attributs de Dieu; et ils seroient rigoureusement les mêmes, et absolument tels pour tous les hommes, quand il n'existeroit pas»; dall'altro, la Costituzione, un testo «où le Législateur tranquille, impartial, sans préjuges, sans passion, comme la Loi […] où une erreur, un moment d'illusion, une fausse vue, un sophisme subtil, un jugement précipité, un arrête injuste peuvent causer des désordres de toute espèce, imprimer à l'Etat une secousse violente, et faire le malheur de vingt-cinq millions d'hommes» (Naigeon 1790, 32-33). E quindi, in questa differenza di ambiti e di ambizioni e di campi di influenza, in che modo il nome di Dio trova cittadinanza e logica, e in che modo la religione va connessa all'interezza del codice? La religione può comparire *quando dev'essere negata*; Naigeon è molto chiaro, e si lancia nelle parti più ardite del discorso.

> L'Assemblée nationale doit indiquer les moyens de rendre les Prêtres utiles, ou du moins les empêcher de nuire (Naigeon 1790, 37).

Ecco il senso più stringente del discorso sulla religione in politica. L'Assemblea Nazionale, casa dei rappresentanti della nazione riuniti, deve legiferare per trovare il modo di ingabbiare il clero, rendendolo inoffensivo. È in questo senso che trova spazio, nella Costituzione, una possibile politica della questione religiosa: in maniera

---

[14] E poco più avanti lo stesso Naigeon lega la sua idea alla cerchia materialista: «ceci me fait souvenir de ce que disoit un philosophe avec cette éloquence et cette énergie que donnent la hardiesse et la profondeur des pensées: "Le gros d'une nation restera toujours ignorant, peureux et par conséquent superstitieux. L'athéisme peut être la doctrine d'une petite école, mais jamais celle d'un grand nombre de citoyens, encore moins celle d'une nation un peu civilisé"» (Naigeon 1790, 33-4). Come si ricorda in Mortier 1996, 107, « C'était la conclusion explicite du *Système de la Nature* et on ne sait trop si le philosophe hardi et profond s'appelait Diderot ou d'Holbach».

tutta *negativa*, nel tentativo di limitarne lo spazio. E in questo punto, la piuma di Naigeon cede a un anticlericalismo violento che riesce a impressionare, per non essendo certo un *unicum*, ribadendo toni che sembravano in qualche modo confinati agli scritti anonimi degli anni Sessanta-Settanta:

> [les Prêtres] sont des especes de bêtes féroces qu'il faut enchaîner et emmuseler, lorsqu'on ne pas en être dévoré. Il est surtout de l'intérêt général que le Prêtre soit avili, que la Théologie qui a si souvent couvert la terre d'erreurs et de crimes, méprisée, oubliée, s'il se peut, mais dans tous les cas strictement renfermés entre les murs des Ecoles où on l'enseigne, n'intéresse plus désormais à ses disputes frivoles et ridicules que ceux qui ont la sottise de s'en occuper, et l'insolent orgueil de croire ces ennuyeuses fadaises d'une grande utilité dans un Etat (Naigeon 1790, 37).

Conclusione: irreligione, filosofia e politica

E, anche se forse un po' all'ombra delle tirate retoriche affilate, le conclusioni non sono meno pungenti. Qui, finalmente, Naigeon riesce a fornire indicazioni che, lungi dall'essere astratte, sembrano tenere anche conto dei rapporti di forza del momento, con la fazione clericale ormai scissa in due tra coloro i quali cercavano di arroccarsi sulle posizioni monarchiche e conservatrici e una sezione invece pronta ad allinearsi col terzo stato più progressista; in un tentativo di alleanza forse troppo ottimistico, ma certamente fatto anche di considerazioni molto pratiche intorno alla reale forza del 'suo' partito e delle sue idee, Naigeon alterna alla retorica infiammata succitata delle *sentenze* che forniscono un quadro più chiaro e definitivo dell'articolazione del suo discorso:

> Un législateur prudent, judicieux et modéré ne doit donc pas vouloir tout corriger, mais seulement diminuer partout le mal qu'il ne peut guérir, en arrêter les progrès, et dans tous les cas ne rien statuer qui puisse être directement ou indirectement contraire aux droits naturels de l'homme (Naigeon 1790, 39).

Nell'impossibilità di emendare il mondo dall'impostura religiosa – per utilizzare stilemi classici della *coterie* Naigeon/d'Holbach – nondimeno possono essere individuate delle prassi politiche di controllo razionale, tutte subordinate al primato politico e ontologico dei diritti dell'uomo rispetto al diritto positivo. E in che modo è possibile correggere le storture del potere religioso?

Bisogna invalidarne l'autorità, ovviamente, creando una nuova *egemonia* – ma in fondo questa non è certo una novità, bensì uno dei sensi più profondi dell'ondata di scritti dei decenni precedenti. L'attacco dev'essere però più profondo, e deve consistere nel riorganizzare completamente il rapporto tra clero e Stato, tra componenti del sedicente 'secondo stato' e Nazione francese. Naigeon allora anticipa qui – o meglio offre la testimonianza di un dibattito già vivo – una delle grandi decisioni dell'Assemblea Costituente, ossia ciò che il 12 luglio 1790 sarà promulgata come *Costituzione civile del clero*. Infatti, pienamente in linea con il dettato del futuro decreto, Naigeon pensa che l'unico modo per riequilibrare i rapporti con il clero sia quello di rendere l'intera struttura ecclesiastica subordinata e contigua al potere dello Stato. In pratica si tratta di privare il clero dei suoi beni, e di istituire un vero e proprio stipendio per coloro i quali sceglieranno di giurare fedeltà alla Costituzione.

La questione è dunque chiara: a causa di antichi privilegi, di una predominanza ideologica ancora rimarcata, dello strategicamente tragico temporeggiamento dell'Assemblea, non si è ancora riusciti a rintuzzare del tutto il clero e il suo potere ingiusto – ingiusto in quanto intrinsecamente antisociale.

Lo spazio politico da accordare alla religione dev'essere in qualche modo proporzionale allo spazio che va accordato a essa nella Costituzione: un solo capitolo *semplice, chiaro, preciso* che regoli una volta e per sempre il rapporto tra clero e Stato, anzi tra *cleri* e stati. Sì, perché il legislatore accorto non può limitarsi a rintuzzare il pericolo del potente clero cattolico o delle devianze gianseniste; il legislatore accorto non deve distinguere, essendo le religioni tutte «egalement indifférentes aux yeux de la raison» (Naigeon 1790, 48), che è poi un modo per dire che, secondo Naigeon, sono tutte egualmente false.

Si è detto come questo processo di laicizzazione, e di 'depotenziamento' del sacro *parta da lontano*; come tutto il Secolo, tramite diversi punti di vista critici, abbia contribuito al tentativo di espungere completamente il sacro *come religioso* dal campo della società civile, cercando di *cambiarlo di segno*, rendendolo politico e *civico*.

Assicurare la possibilità della libertà di culto va di pari passo, quindi, con il controllo necessario alla tranquillità degli affari di Stato. Il miglior modo per gestire la presenza sul suolo della Nazione di nemici così sconsiderati dell'ordine pubblico è quello di rendere possibile la loro esistenza alla luce del sole, integrandole nelle fila dello Stato. La trasparenza diventa corollario politico non eludibile.

Insomma, controllare le religioni subordinandole allo Stato e allo stesso tempo permetterle tutte è – nello stesso momento – ciò che è giusto idealmente (perché non si combatte per decenni la censura per instaurarne una nuova; e perché la religione è di consolazione per le menti deboli), e ciò che è saggio e utile praticamente.

Tutto ciò risponde a un movimento più in generale all'interno dell'impianto del discorso, quello del rafforzamento di un potere sovrano che sia trasparente e aperto alla possibilità del 'praticare' religiosamente inteso e alla libertà di espressione in genere ma non per questo meno incisivo.

E risponde anche a un'altra istanza, già ampiamente esplicitata da Naigeon, ma che qui trova la sua sublimazione massima: quella della completa trasformazione di ogni istanza divina in istanza del vivere civile e terreno: «les vrais fideles, les vrais sants sont les bons Citoyens» (Naigeon 1790, 53). È in quest'ottica che vanno compresi vari passaggi del dettato di Naigeon: bisogna costruire uno spazio simbolico collettivo.

È chiaro come a tal fine urga un equipaggiamento simbolico potente: bisogna arruolare tutti quei concetti atti a garantire una scala valoriale granitica nell'ottica della costruzione di un'etica materialistica e a non lasciare 'vuoto' lo spazio dell'immaginario politico una volta depotenziati gli 'assoluti' religiosi. Bisogna, in altre parole, riformare l'ideologia, e, cosa non meno importante, offrire delle motivazioni morali agli uomini: come si è detto, non tutti sono filosofi. Ecco dunque comparire le *ispirazioni* possibili per un vivere comunitario 'senza Dio': in un orizzonte in cui la volontà generale è ormai insuperabile («il ne faut dans un état que des Citoyens paisibles, *soumis aux Lois qu'ils ont instituées ou consenties librement*», Naigeon 1790, 53), sfilano nelle parole di Naigeon tutti i concetti che il diciottesimo secolo 'materialista' ha arruolato di fine di motivare un'etica materiale e pragmatica, e, *in nuce*, anche armamentari ideologici che troveranno la loro piena 'applicazione' in tempi che Naigeon non vedrà:

> [citoyens] dont tous les voeux soient pour le bonheur et la gloire de la Patrie […] qui soient prêts à verser leur sang pour sa défense (Naigeon 1790, 53).

Uno dei grandi interessi dell'*Adresse* è proprio questo situarsi in posizione privilegiata, quasi perfettamente a metà, tra istanze da ribadire e innovazioni del discorso politico. C'è da fondare il nuovo, senza però dimenticare le battaglie di

sempre. Da questa tensione 'bipolare', fuoriesce un coacervo di posizioni tra il metafisico («il y a un autre morale uniquement fondée sur la nature de l'homme, indépendante des temps, des lieux, des circostances et des religions» (Naigeon 1790, 55) e il sensista («Tout dépende donc de la législation, et l'éducation même» (Naigeon 1790, 55) che, se forse non del tutto filosoficamente coerente, è certamente sintomatico di una transizione anche violenta tra pensieri, situazioni politiche e rappresentazioni del mondo.

L'*Adresse* si presta bene una come delle *possibili conclusioni* del rapporto tra irreligione, filosofia e campo politico nel '700 francese. La questione orbitava intorno a problemi squisitamente teorici ma anche a ricadute pratiche e a conseguenze politiche della credenza e dell'irreligione, e l'ateismo offriva une delle più conseguenti risposte prodotte dal secolo francese. Esso rappresentava, al contempo, una conclusione teoretica del problema dell'ordine che regge la Natura; una possibilità per esprimere una morale totalmente immanente, lontana dai dettami delle Scritture così come da quelli degli interpreti secolari; lo sviluppo delle conquiste del metodo scientifico, che sempre più mostravano, agli occhi dei *philosophes*, quanto ogni singola conoscenza umana avanzasse implacabilmente verso la distruzione del finalismo; non da ultimo, uno strumento formidabile per razionalizzare lo Stato, distruggendo l'infido potere clericale, argine a qualsivoglia forma di organizzazione del sistema politico, territoriale ed economico. Il crinale del 1789 rese possibile una proposta di regolazione per ognuna di queste ramificazioni teoriche e pratiche e la versione materialista di Naigeon cerca, con risultati interni, di includerle tutte. Se la posizione dell'uomo nel cosmo è tale perché non esiste nessuna alterità Trascendente personale, bensì la Natura tutt'intera – ossia l'unione di tutte le leggi naturali più la sua unificazione nel cervello materiale di chi la interpreta –, la Politica deve farsene carico, organizzando la Città intorno ad enti materiali capaci di morale grazie alla loro configurazione materiale, la quale, da sola, segnala diritti e doveri del cittadino rinnovato. Tale punto fermo di chiara matrice diderotiana serve a Naigeon per lottare con tutte le sue forze affinché, nel testo fondativo di un'epoca, il nome di Dio non compaia né come nume né come garanzia di ordine di rango superiore. Solo così, pensa Naigeon, si poteva portare a termine la lotta per l'egemonia culturale, sradicando il potere dei *falsi profeti* e liberando il campo per un'élite intellettuale rinnovata; qui, problema teorico e problema assolutamente concreto si univano, e tutto doveva mirare alla svalutazione di quelle figure sociali, quali gli uomini di chiesa, che impedivano la mobilità intellettuale e, al

contempo, rendevano impossibile un governo razionale. La Rivoluzione prese altre strade, tra impennate Deistiche e, poi, Restaurazioni ma Naigeon, tra molti silenzi, continuerà a pensare che la via, l'unica via, corrispondesse a quella che strutturava il mondo intorno all'immanenza della morale materialistica liberata da ogni Dio – alla luce dell'unico tutto esistente, la Natura.

Tale posizione non è frutto della Rivoluzione ma è invece preceduta da un secolo di dibattito: la novità è poterla esporre pubblicamente e permettere a uomini di cultura come Naigeon di svolgere per iscritto una sintesi di tutto l'ateismo settecentesco. Se il completo affrancamento di morale e politica dal giogo della religione è forse il tratto fondante dell'Illuminismo storico, qui lo scrittore può declamarne il trionfo e farne oggetto di decreto politico: questo il ruolo di Naigeon, testimone più che protagonista, eppure, proprio perché ai *margini* del centro della vita culturale, tanto più importante nell'offrirci un dettato trasparente su alcuni aspetti da cui, per taluni ambienti filosofici, non era più impossibile allontanarsi. La parola definitiva del materialismo dei *philosophes* è l'espulsione della trascendenza religiosa dalla politica, e, al contempo, il definitivo tentativo di inserire i propri convincimenti filosofici nelle regole 'strutturali' dell'impianto politico e giuridico della Nazione nascente – tentativo che, alla lettera, fallirà, ma che imporrà comunque la sua ascendenza sulle filosofie future.

Bibliografia

Cosenza, Mario. 2020. *All'ombra dei Lumi. Jacques-André Naigeon philosophe*. Napoli: Fedoa, Federico II University press.

Galli, Carlo. 2019. *Sovranit*à. Bologna: Il Mulino.

Godechot, Jacques. 1951. *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*. Paris: Presses universitaires de France.

Griffo, Maurizio (a cura di). 2020. *Dichiarazione dei Diritti e dei Doveri dell'Uomo e del Cittadino* (1795). Macerata: Liberilibri.

Israel, Jonathan I. 2011. *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790.* Oxford: Oxford University Press.

Jaume, Lucien (a cura di). 1989. *Les déclarations des droits de l'homme (Du Débat 1789-1793 au Préambule de 1946)*. Paris: Flammarion.

Kors, Alan Charles. 1976. *D'Holbach's coterie. An Enlightenment in Paris*. Princeton: Princeton University Press.

Lough, John. 1982. *The Philosophes and post-revolutionary France*. Oxford: Oxford University Press.

Mathiez, Albert. 1904. *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*. Paris: Société Nouvelle de Libraire et d'Éditon.

Mortier, Roland. 1996. "Naigeon critique de la Déclaration des Droits." *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 20: 103-113.

Naigeon, Jacques-André. 1790. *Adresse à l'Assemblée Nationale sur la liberté des opinions, sur celle de la presse, etc. Ou, Examen philosophique de ces questions: 1) Doit-on parler de Dieu, & en général de religion, dans une déclaration des droits de l'homme? 2) La liberté des opinions, quelqu'en soit l'objet; celle du culte & la liberté de la Presse peuvent-elles être légitimement circonscrites & gênées de quelque manière que ce soit, par le Législateur?* Paris: Volland.

Paganini, Gianni, 2008. *Introduzione alle filosofie clandestine.* Roma-Bari: Laterza.

Pellerin, Pascal. 2000. "Naigeon: une certaine image de Diderot sous la Révolution." *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 29: 25-44.

Proust, Jacques. 1966. *Diderot et l'Encyclopédie*. Paris: Armand Colin.

Putfin, Guy. 1978. "La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Recensement et variantes des textes (août 1789-septembre 1791)." *Annales historiques de la Révolution française* 232: 180-200.

Rials, Stéphane (a cura di). 1989*, La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Paris: Hachette.

Ricuperati, Giuseppe. 2007. "Uomo dei Lumi." *L'Illuminismo: dizionario storico*, a cura di Vincenzo Ferrone e Daniel Roche. Roma-Bari: Laterza.

Ruocco, Giovanni e Scuccimarra, Luca (a cura di). 2007. *Il governo del popolo I. Dall'antico regime alla Rivoluzione*. Roma: Viella.

Sandrier, Alain. 2004. *Le style philosophique du baron d'Holbach*. *Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII*[e] *siècle*. Paris: Honoré Champion.

Scuccimarra. Luca. 2002, *La sciabola di Sieyès. Le giornate di brumaio e la genesi del regime bonapartista*. Bologna: Il Mulino.

Mario Cosenza is a postdoctoral fellow at the Scuola Superiore Meridionale. He holds a PHD in co-tutorship from the University Federico II of Naples and the Université Paris Nanterre. He is the author of *All'ombra dei Lumi. Jacques-André Naigeon philosophe* (Napoli, 2020) and co-author, with Gianluca Giannini, of *Stato di emergenza e dittatura* (Napoli, 2022). He is a specialist in European Enlightenment and atheist-materialist *philosophes*, but also in materialism in its historical forms and in revolutionary thought between the 18th and 19th centuries. He has recently written on the figures of Hermann Heller and Carl Schmitt.

E-mail: mario.cosenza@unina.it

Rivista di Studi Politici "Politics"
www.rivistapolitics.eu
n. 17 (1), 1/2022, 41-56
Guida editori s.r.l.

ISSN 2785-7719

Una voce femminile dell'antifemminismo in Francia, Marthe Borély (1880-1955)[1]

Cristina Cassina

Abstract

France, early decades of the twentieth century: an unexpected consequence of the increased presence of women in public spaces is women's resistance against what responds to the term feminism. The phenomenon does give rise to structured and cohesive anti-feminist fronts but also to individual voices, each with its own cultural, political and social sensitivity. That of the protestant Marthe Borély (1880-1955) stands out, among others, for its authority and originality. In this work we will try to get into the folds of her thought by insisting on words and expressions intended to strengthen the arsenal of anti-feminist arguments.

Keywords

Marthe Borély - Anti-Feminism - Charles Maurras - French Protestants - French Third Republic

Anni molto ruggenti

Gli anni in questione s'intrecciano con la fine della Prima Guerra mondiale. Sono anni in cui si assiste a trasformazioni profonde, talvolta radicali, come quella che chiede di ripensare la tradizionale assegnazione dei ruoli; se in Francia non è stata la guerra a chiamare le donne in massa al lavoro, è comunque nel corso della guerra che si rafforza la presenza femminile nello spazio pubblico, dalla stampa alle professioni mediche e forensi, fino alle prime cattedre universitarie. Si aggiunga che tali trasformazioni avvengono in un Paese che ha precocemente imboccato la strada della laicità, con la legge del 1905, ma non quella del riconoscimento dei diritti di

---

[1] Il saggio è un prodotto del PRA 2020 dell'Università di Pisa intitolato «Declinazioni europee del lessico politico-religioso di Lutero: Germania e Baltico, Francia e Russia». Le traduzioni dal francese sono mie.

cittadinanza politica alle donne: è questo un primato non proprio lusinghiero che i francesi condividono con gli italiani e gli spagnoli. Gli Stati che hanno deciso di abbattere la barriera sono ormai parecchi: Nuova Zelanda, Australia e Paesi scandinavi a inizio secolo; Gran Bretagna, Russia, Polonia e Germania nel 1918 mentre, l'anno seguente, sarà il turno di Stati Uniti, Canada, Belgio, Paesi Bassi e Lussemburgo. Per il Paese che, nel lontano 1789, aveva aperto la stagione delle rivoluzioni all'insegna dei *droits de cité* tale ritardo sembrerebbe incomprensibile. Contro il riconoscimento, in realtà, gioca anche una peculiare «rappresentazione culturale della natura femminile» (Fiorino 2020, 84).

Cambiamenti politici e sociali così profondi non tardano a farsi sentire anche sul piano del linguaggio. Si sa che un'ombra d'incertezza ha gravato per lungo tempo sulle origini del termine *féminisme*. Oggi gli studi escludono che sia nato con Charles Fourier, un pensatore comunque molto sensibile al ruolo della donna nella società, e indicano piuttosto il sapere medico, ambito in cui il termine fu coniato per una particolare forma di tubercolosi che causava, si diceva, la femminilizzazione di corpi maschili. Anche sotto la penna di Alexandre Dumas fils la parola *féministe,* derivazione del sostantivo, evocava una forma patologica; in questo caso, però, non i singoli corpi bensì la società tutta sarebbe stata esposta al contagio di chi pensava che *la femme est l'égale de l'homme*, vale a dire i *féministes* (Dumas 1872, 91-92). Dieci anni dopo l'attivista Hubertine Auclert ribalterà l'accezione dispregiativa affermando di riconoscersi appieno nel ruolo di militante per i diritti delle donne che per mezzo della parola *féministe* s'intendeva evocare. In ogni modo, al di là di queste prime occorrenze, né *féminisme* né *féministe* «hanno davvero fatto il loro ingresso nel discorso pubblico prima della fine del secolo decimo nono» (Offen 1987, 495).

Di fronte a un'affermazione tanto precisa spiace costatare come l'autorevole *Trésor de la langue française* non dedichi neppure un'entrata alle parole *anti-féminisme* e *contre-féminisme*. Sicché, stando ad esso, il problema non si porrebbe nei termini di mancanza di notizie sulle rispettive origini ma piuttosto in quelli di una vera e propria rimozione: come se il problema semplicemente non esistesse.

Che il fenomeno esista, con i suoi luoghi e le sue parole, e che esista da molto tempo[2], lo mostra una letteratura in rapida crescita, utile per un primo ancoraggio semantico e lessicale:

> Il termine "antifemminismo", a sua volta, è diventato comune nella stampa di massa nel periodo precedente la Prima Guerra mondiale per indicare la reazione conservatrice nei confronti dell'attivismo delle donne a favore della parità dei diritti e di fronte all'accelerazione dei cambiamenti socioeconomici che agevolavano l'ingresso delle donne nell'istruzione superiore, nel lavoro subordinato e in prestigiose professioni fino ad allora occupate dagli uomini (Chenut 2012, 55).

C'è da dire che quando si evocano interventi contrari ai diritti delle donne quasi sempre si pensa a soggetti maschili. Così, ad esempio, si ricava da un dossier preparato dall'Assemblée Nationale che «raccoglie dichiarazioni o scritti di uomini politici, deputati e senatori, di destra e di sinistra, dal 1881 al 1944» (Assemblée Nationale s.d.). Dossier senz'altro utile, ma nondimeno lacunoso perché da quella parte della barricata si schierarono anche molte donne.

In che modo? Gli studi dedicati al fenomeno dell'antifemminismo femminile in Francia si sono soffermati soprattutto sul contributo di movimenti organizzati, quali leghe e associazioni per lo più d'ispirazione cattolica, che si costituiscono a partire dal primo Novecento (Ambroise-Rendu 2017). Larga e articolata appare quindi la presenza femminile in un ambito che si è soliti individuare con la parola *antifemminismo* ma che, più esattamente, riguarda il rifiuto dell'estensione dei diritti politici alle donne. Se c'è un dato paradossale, in questa vicenda, è l'apparente contraddizione tra *Discours conservateurs, pratiques novatrices*, come titola un contributo di alcuni anni fa: contraddizione cioè tra una retorica conservatrice sul piano politico, irrobustita da professioni di fede religiosa e da un attaccamento alla tradizionale ripartizione dei ruoli, da un lato, e una partecipazione alla politica diversa, svolta per lo più dietro le file, ma non per questo meno efficace, dall'altro (Della Sudda 2007). Non meno importante è che l'antifemminismo al femminile «presenta un suo pensiero articolato e nient'affatto monocorde» (prendo a prestito parole che Fiorino utilizza in un altro contesto: Della

---

[2] Offre uno spaccato sulla nostra contemporaneità (con l'eccezione del saggio di H.H. Chenut) il numero monografico dei «Cahiers du Genre» dedicato a «Les antiféminismes»: un fenomeno di lunga data, secondo le curatrici, ma che negli ultimi tempi «si nutre di un contesto politico-sociale in cui si coniugano neoliberalismo e neoconservatorismo» (Devreux, Lamoureux, 2012: 18).

Sudda 2020, 17). Contro la cittadinanza politica delle donne, nel primo Novecento, hanno infatti impugnato la penna molte autrici, ciascuna con la propria sensibilità e un particolare bagaglio culturale, politico e sociale.

In questo florilegio, la voce di Marthe Borély spicca per autorevolezza e originalità.

Une femme de lettres

Penna prolifica e intellettuale raffinata, Marthe Borély (1880-1955) è una delle prime donne a prendere pubblicamente posizione contro i movimenti in lotta per un «suffragio più universale» (l'espressione le appartiene).

Non nasce come saggista, tuttavia. Proveniente da una famiglia borghese di religione protestante del sud della Francia, Marthe Borély muove i primi passi come pubblicista scrivendo per conto di giornali e testate riconducibili all'area dei movimenti nazionalisti. Molto apprezzata è la sua produzione come critica letteraria. Riceverà prestigiosi riconoscimenti dell'Académie française in un crescendo che non lascia dubbi sulle sue qualità di scrittrice: Prix Jules Favres nel 1925, Prix Anaïs Ségalas nel 1935 e nel 1939 il Prix Montyon, lo stesso che un secolo prima era stato assegnato ad Alexis de Tocqueville per il primo volume di *De la Démocratie en Amérique.* A conferma della sua intesa con le élite della Terza repubblica, nel 1935 è nominata cavaliere della Légion d'honneur.

In realtà sul piano biografico c'è poco da aggiungere perché, a oggi, le notizie che la riguardano scarseggiano e le poche che si hanno talvolta si contraddicono. Ad esempio, sebbene Borély sia spesso associata alla lega dell'Action française e più volte presentata come *proche de Maurras*, sulle colonne dell'organo del *nationalisme intégral* si legge:

> Una donna ha appena scritto un libro intelligente sul femminismo. Il caso è piuttosto raro, per essere segnalato alle lettrici dell'"Action française", e per consigliare loro vivamente di procurarsi *Le génie féminin français*, di Marthe Borély, libro pieno di vita, di franchezza e di buon senso, aggiungiamo anche, il che non guasta nulla, pieno di spirito scherzoso e di ritratti divertenti. L'autore, che non conosco, ma che è certamente persona fine e piacevole, [...] («L'Action française», 12 febbraio 1918).

L'articolo, firmato Pampille, è scritto da Marthe Allard Daudet, penna tra le più seguite del giornale nonché moglie di uno dei due direttori politici. Ma se Pampille

dice di non conoscere l'autrice del libro di cui tesse le lodi c'è da supporre che Borély non dovesse frequentare la redazione dell'«Action française».

Tra l'altro c'è un singolare disallineamento tra la sua posizione, che poi è anche quella del giornale, e la posizione di Charles Maurras, l'altro direttore, che lei stessa considera «il più grande scrittore politico dei nostri tempi» (Borély 1919, 58). Il punto riguarda la questione del voto alle donne, fermamente combattuto da Borély e dalla redazione (Cleret 2013, 19) ma non dal teorico del nazionalismo integrale. E non si tratta di un dibattito ipotetico, disancorato dalla realtà.

È nel maggio del 1919 che il primo progetto di legge per l'ammissione delle donne al voto e all'eleggibilità è esaminato dal Parlamento francese. Accolto con entusiasmo alla Camera dei deputati, con 344 voti favorevoli e 97 contrari, sarà affossato tre anni dopo dal Senato della Repubblica. È l'inizio di un braccio di ferro che vedrà il disegno promosso dalla Camera bassa e bocciato da quella alta per altre due volte, secondo un'opposizione che si presenta più nei termini di un contrasto tra istituzioni che non tra posizioni parlamentari. Ne è prova lo svolgimento del primo round, tra il 1919 e il 1922: l'ampio sostegno al progetto dei deputati della Gauche Démocratique è smentito dalla bocciatura da parte dei senatori dello stesso gruppo parlamentare.

Marthe Borély s'inserisce in questo passaggio con una lettera rivolta ai senatori in cui li invita a non prendere in esame il progetto. Particolare da non trascurare: è proprio questo ciò che sarebbe accaduto. La coincidenza non è sembrata casuale e ha fatto pensare a un incontro tra le argomentazioni antifemministe di Marthe Borély e la posizione di una parte consistente delle élite della Terza Repubblica (Verjus 2000, 57).

La data del fallimento del primo disegno di legge sulla cittadinanza politica delle donne, il 1922, è anche il *terminus ad quem* di questo lavoro che invece prende avvio nel biennio 1917/1919. Il pensiero di Marthe Borély sul ruolo della donna si struttura in questo breve lasso di tempo grazie a due interventi che sembrano scritti per completarsi a vicenda: al taglio saggistico e di dimensioni più corpose del suo primo importante libro, *Le génie féminin français*, seguirà nel 1919 un *pamphlet* con struttura assai agile e dal contenuto fortemente polemico.

1917: il genio da preservare

Sceglie (ma non può saperlo) l'anno più difficile della Grande Guerra, la giornalista e critica letteraria della buona borghesia, per intervenire su questioni pubbliche che stanno per investire in pieno la Francia. Tutto farebbe pensare a un tempismo perfetto: giocando d'anticipo, Marthe Borély espone il suo punto di vista sul ruolo della donna in un testo di ampio respiro, contrappuntato da importanti incisi che ne rendono piacevole la lettura.

Si è già detto che sul voto delle donne la sua posizione è quantomeno scettica. A dire il vero neppure il suffragio maschile si salva nella sua prosa:

> A che servono le rivendicazioni per il voto delle donne, buone al massimo, nel caso avessero la sfortuna di andare a buon fine, ad aumentare i disordini politici? Non ci sono abbastanza persone incapaci e interessate a occuparsi di affari pubblici senza volerne aumentare ulteriormente il numero? (Borély 1917, 200). Il suffragio universale ci è già valso la nostra attuale umiliazione; un suffragio più universale ci porterebbe solo guai e ancora vergogna (Borély 1917, 228).

Le questioni affrontate nel saggio in realtà riguardano solo di sfuggita il piano elettorale. Riscoprire il genio femminile francese vuol dire volgersi indietro, interrogarsi su obiettivi e ideali che la nazione rincorre da oltre cent'anni, quantomeno dalla rivoluzione in avanti. Quest'ammiratrice e sostenitrice di Maurras, in effetti, predilige come lui (e come tutto l'entourage dell'Action française) le epoche e i tempi passati: ne apprezza i valori, i modi, soprattutto alcune "certezze" da tempo tramontate. Sarebbe tuttavia errato etichettare la sua prosa come espressione di mera nostalgia o di bieco passatismo. Facendo proprie le parole di Ernest Renan, Marthe Borély preme invece, e con forza, per una *réforme intellectuelle et morale* capace di sottrarre la Francia alle spire di un subdolo modernismo.

Il femminismo è senz'altro un aspetto di questa deriva, ma non è un frutto dei tempi recenti. Borély sostiene infatti la tesi secondo la quale «il femminismo è tanto vecchio quanto la società stessa» (Borély 1917, 186). Per questo è bene distinguere il fenomeno dei secoli passati da quello che è apparso sulla scena negli ultimi anni, in modo da salvare il primo e condannare l'altro. A tale compito si appresta facendo leva su categorie riconducibili al metodo positivista. Se da tante parti si chiede a gran voce il riconoscimento dei diritti delle donne, scrive Borély, ciò vuole dire che c'è stato un reale e incontestabile peggioramento delle loro condizioni. Di qui la

necessità di studiare il fenomeno: ponendo però la lente non sul soggetto bensì sull'ambiente.

> Il femminismo arriva a suo tempo per esprimere una nuova sfumatura di preoccupazione umana, una malattia sociale inaudita. È nell'atmosfera che dobbiamo scoprire le cause di questi disagi. Invece di accusare il corpo umano di essere accessibile al microbo, è più saggio e meno inutile cercare i microbicidi sociali e rivedere le condizioni igieniche (Borély 1917, 187).

Il male – e non sorprende incontrare questo genere di analisi in una scrittrice *profondément maurrassienne* – si colloca in *un écart* (divario ma anche differenza) tra uomo e donna in base al quale tenere distinto un "prima", da riscoprire e magari riproporre, da un "dopo" per nulla foriero di buoni presagi.

Che cos'ha di così unico questo "prima"? Nei secoli che precedono il 1789, afferma Borély, gli uomini e le donne si completavano a vicenda; le donne, partecipando alla vita intellettuale dell'uomo, acquisivano «una sorta di virilità intellettuale» mentre gli uomini, grazie alla presenza femminile, apparivano meno rudi. Vi era differenza, ma anche sviluppo complementare, se non proprio armonico. Nelle epoche «felici» in cui vissero le italiane del XV secolo e le francesi nel Sei e Settecento le donne conobbero realmente il femminismo se «per femminismo s'intende: espressione superiore della donna» (Borély 1917, 192). A quel tempo le donne esercitavano un impero morale: e tenevano lo scettro della società dirigendone l'opinione; non c'era elezione all'Académie française che non fosse stata decisa anche grazie a loro, non c'era carriera tra le *gens de lettres* che non fosse stata preparata sotto la regìa femminile dei *salons*. Avvalendosi di un lemma squisitamente politico, Marthe Borély non esita a evocare l'immagine di «sovranità sociale» per definire il potere femminile di quei tempi.

Se dal femminismo «ideale, dove predomina l'elemento morale e intellettuale» (Borély 1917, 225) si passa a quello dei tempi attuali, si dovrà riconoscere quanto i termini della questione siano mutati. Il femminismo di oggi, incalza l'autrice, non è più una teoria, non ha niente a che fare con la dimensione intellettuale e non potrebbe trovare difesa in «Christine de Pisan [*sic*], Maria de Gournay o nella stessa Maria Stuarda» (Borély 1917, 186). Il femminismo attuale è piuttosto un fatto, un fatto materiale si potrebbe aggiungere dato che Borély precisa: «Non è più nella mente o nei sentimenti che le donne si trovano offese, ma nel loro modo di vivere» (Borély 1917, 186). C'è dunque un *vulnus* profondo alla base del femminismo del

suo tempo che va ad aggiungersi, acuendone i tratti, ai molti conflitti che dilaniano il mondo presente.

Scrive: «La lotta tra gli individui che caratterizza la nostra epoca si complica ulteriormente di un conflitto tra i due sessi, cosa che non si era mai verificata» (Borély 1917, 186). L’affermazione è forte e chiede un commento. Se nella prima parte si coglie un’eco della teoria spenceriana e, in ogni modo, il riflesso di dottrine che hanno dominato la cultura europea tra Otto e primo Novecento, l’inciso finale – «cosa che non si era mai verificata» – ha un sapore diverso. A un primo sguardo sembrerebbe negare la *lunga durata* del conflitto tra i sessi se non che, proseguendo la lettura, le cose si complicano.

A chi imputare tale conflitto? Nella sua ricerca di capri espiatori, Borély chiama al banco degli accusati la rivoluzione del 1789, colpevole di aver prodotto un terribile regresso anche sul piano antropologico:

> I dogmi rivoluzionari non hanno migliorato l'uomo; hanno solo aperto la porta ai suoi istinti selvaggi. Domata dal genio sociale, la bestia umana si calmava, ringraziava […]. Con la libertà essa ha ritrovato la sua animalità e l’uomo è diventato davvero un lupo per l’uomo (Borély 2017, 123).

Sorvolando sui possibili debiti di quest’affresco (Hobbes per un verso, Burke, Tocqueville e Taine per altri) resta che chi più ha perso, in questa regressione, è proprio la donna. Il venir meno della società antica e della sua rete di protezione l’ha lasciata in balìa degli eventi. E poiché i tempi ora volgono verso l’indipendenza degli individui – cosa impossibile, rincara Borély, perché uomo e donna, pur fissati nel proprio ruolo, sono legati indissolubilmente – spetta al *génie féminin français* ricordare alle donne che la libertà sta «nella nostra dipendenza, la forza nella nostra debolezza, l’eguaglianza nell’amore» (Borély 1917, 229-30). In questo crescendo di opposizioni non tutto però fila liscio: da un lato l’autrice formula un invito a brandire armi considerate tipicamente ed esclusivamente femminili, ma dall’altro consiglia di non confidare troppo nell’uomo perché è lui «l’eterno nemico» della donna (Borély 1917, 231). Per inciso è questo aggettivo, *éternel*, che va a stridere con il senso del passo sopra commentato.

Il quadro d’insieme, invece, è chiaro. Dalla rivoluzione dei diritti la donna non ha ricavato alcunché. Mentre la politica moderna avanza a forza di promesse che immancabilmente si traducono in un pugno di mosche, la barca del femminismo fa acqua da tutte le parti. Chi si aspetta maggiore saggezza dall’esercizio dei diritti

politici da parte delle donne si sbaglia e di grosso, perché in politica, come in ogni altra attività, le donne eccedono: sono più radicali degli uomini. Eppure, si dice, quantomeno «teoricamente, il femminismo è un'opera di solidarietà, di fratellanza femminile, un'opera d'amore». Per Marthe Borély si è di fronte all'ennesimo abbaglio. Un crudo realismo la porta a dire che non c'è spazio per l'amore né per la solidarietà in questo nuovo sistema sociale; meno che mai tra i due sessi:

> La nuova organizzazione della società ha portato a un divorzio dei sessi che, ripercuotendosi nelle culture, ha necessariamente dato all'intellettualità maschile un carattere più intransigente di virilità. (Borély 1917, 210)

E, ancora, questa volta in termini assai più sferzanti:

> Più potente nei contadini e nei lavoratori che nei borghesi, questo istinto della superiorità maschile è più violento nel democratico che nell'aristocratico, nell'arabo del paese sperduto che nell'arabo delle città o nel principe musulmano. In ogni caso, la libertà e l'uguaglianza per le donne sono in antinomia con il principio di uguaglianza democratica e si basano invece su quello di una diseguaglianza umana e sociale (Borély 1917, 211).

Con questa condanna senza appello, l'ultra conservatrice Marthe Borély intende mettere in guardia le donne da una pluralità di possibili insidie. In prima battuta dall'uomo: «è nostro padrone più che nostro fratello» (Borély 1917, 230). Poi dal democratico: «il democratico disprezza la donna così come disprezza il popolo» (Borély 1917, 210). Soprattutto dal femminismo dei tempi moderni, ciò che di lì a poco stigmatizzerà come *féminisme politique*.

1919: l'ora del *contre-féminisme*

Il passaggio alla Camera del progetto di legge sui diritti politici delle donne offre a Marthe Borély l'occasione per tornare sul tema affinando strumenti e concetti. Questa volta interviene utilizzando la forma principe della protesta a mezzo stampa licenziando un agile e denso *pamphlet* dal titolo inequivocabilmente polemico: *L'Appel aux françaises*. *Le féminisme politique*. Il fatto di rivolgersi alle donne, le sole a non aver voce nel passaggio parlamentare, potrebbe far pensare a un intervento che poco ha a che fare con le battaglie che infuriano in aula. Invece il suo messaggio non tarda ad arrivare forte e chiaro anche alla classe politica; del resto, ciò che lei chiama *féminisme politique* è divenuto a suo dire un problema strutturale della società francese.

Di qui anche la scelta del vessillo. Che le parole siano importanti Marthe Borély lo sa, e difatti rifiuta di servirsi del termine *anti-féminisme*: non è contro le donne che intende prendere posizione, nient’affatto (Béal 2011, 4). Parla in nome di un *contre-féminisme* che si pone contro un femminismo ritenuto passeggero, debole, ma anche metafisico e per tanto incapace di offrire soluzioni. Il modo con cui entra in materia per altro non è nuovo. Se ne era servito Joseph de Maistre più di un secolo prima: «il ristabilimento della monarchia, che si chiama controrivoluzione, non sarà una rivoluzione contraria, ma il contrario della rivoluzione». (De Maistre 1989, 201)

Non diversamente procede Marthe Borély. Al pari dello scrittore savoiardo anche lei ama esagerare, complicare, ricorrere ai paradossi. Così il femminismo politico ora fa leva su una «idea retrogada d’eguaglianza», preludio di un processo di «ominizzazione» da cui le donne hanno solo da perdere (Borély 1919, 23); ora va a braccetto con il bolscevismo, anticamera della dittatura del proletariato praticata dalle «Tigri russe» (Borély 1919, 47 e 110); ora sbandiera il miraggio dell’emancipazione, senz’altro la sua promessa più seducente; ma «allentando gli ultimi legami sociali» scioglie l’uomo dal vincolo di proteggere la donna e ne accelera drammaticamente la caduta (Borély 1919, 11).

In questo arsenale di argomentazioni *anti-modernes* (nel senso che Antoine Compagnon attribuisce all’espressione) un ruolo centrale è riservato alla Riforma. La quale è all’origine di tutti i mali se per Borély, come per il suo mentore Maurras, «Riforma, romanticismo e Rivoluzione sono una sola cosa» (Compagnon 2005, 27). Resta che il suo sguardo, proprio perché interno, acquista un altro valore:

> Il carattere eminentemente protestante del femminismo, di cui possiamo parlare tanto più liberamente in quanto siamo di puro ceppo ugonotto [...] spiega il suo successo nelle zone d’Europa e d’America in cui fiorisce la religione di Lutero e di Calvino (Borély 1919, 57).

Borély condivide la lettura negativa della Riforma che la dottrina tradizionalista sostiene da tempo: spirito anarchico, rigetto del principio d’autorità, dilagare dell’individualismo, sono solo alcuni dei suoi frutti più amari. Per parte sua vi aggiunge il femminismo politico, l’ultimo male uscito dal vaso di Pandora delle religioni protestanti. In realtà a quest’autrice non interessa che «la danese, la finlandese, la scandinava o l’australiana abbiano dei diritti politici e persino l’eguaglianza politica, se piace loro» (Borély 1919, 59). È infatti una cosa naturale che il femminismo si sviluppi e fiorisca nei Stati protestanti. Ciò che invece bisogna

combattere è la sua penetrazione nei Paesi in cui si respira uno spirito latino che è figlio della tradizione romano-cattolica. Ed è qui che Borély si allontana, per un momento, da Maurras. Questi aveva denunciato l'infiltrazione di costumi e modi di pensare dei Paesi stranieri per mezzo della religione protestante. Per Borély il ragionamento è più complesso. Sia perché vi sono molti protestanti francesi che hanno ormai fatto proprie «le grandi tradizioni cattoliche nazionali» (Borély 1919, 58). Sia perché è bene tenere presenti anche i rapporti numerici: se 36 milioni di cattolici convivono con 600.000 protestanti vi sono infatti buone «*chances* che siano i cattolici stessi a protestantizzare la Francia» (Borély 1919, 58).

Al centro dell'analisi, pertanto, non vi è solo una questione di ruoli che, comunque, il *contre-féminisme* intende riportare «all'antica distribuzione dei compiti e dei doveri» (Borély 1919, 11). È piuttosto da un fatto culturale – che poi coincide con *una certa idea di Francia* – che prende avvio *L'Appel aux françaises*. La Francia, con l'Italia e la Spagna, risponde al femminismo contrapponendogli «la ferma volontà di una civiltà che non vuole morire» (Borély 1919, 64). Non per nulla a chi grida al colpevole ritardo, o sbandiera lo spettro della decadenza, Borély ribatte con queste parole:

> Abbiamo un'ambizione più alta. Quella di vedere la Francia dare, su questa e su altre questioni, l'esempio di quella riforma intellettuale e morale che s'impone all'Europa. Il contro-femminismo fa parte di questa riforma totale; è il programma di un nazionalismo a cui tutti i patriottismi inquieti legheranno le proprie speranze (Borély 1919, 12-13).

Cresce dunque in un pensiero squisitamente nazionalista, incorporando formule di matrice tradizionalista, la dottrina della protestante Marthe Borély. Il che non le impedisce di elevare la donna a «perno della vita sociale» (Borély 1919, 12-13) secondo una visione che (non è difficile intuire) dista tuttavia mille anni luce da quella di Charles Fourier e mira, piuttosto, a una politica di tipo natalista. Perché farsi incantare dalle sirene di un femminismo che vuol fare della donna un mero doppione dell'uomo, si chiede l'autrice. La donna può fare meglio, se solo volesse prestare ascolto alla voce che la chiama a un ruolo superiore (la «supremazia» dell'uomo e la «superiorità» della donna è un altro dei suoi cavalli di battaglia). In quanto essere superiore, la donna può ambire a molte e importanti funzioni al di fuori del matrimonio, come la cura, l'istruzione, le professioni liberali, persino a ruoli intellettuali di grande prestigio; solo lei, in ogni modo, può svolgere il compito più alto cui l'essere umano possa ambire: «creare l'uomo, nulla di più magnifico» (Borély 1919, 16).

La convinzione di essere nel giusto discende anche da una considerazione sulle fasi temporali del fenomeno attorno al quale si arrovella. Il femminismo che chiama politico è tutt'al più una moda, «una idea» che ha goduto di una certa fortuna ma i cui confini temporali già s'intravedono. È con i venti tedeschi che è arrivato in Francia e si può ben sperare che con la fine della guerra altrettanto rapidamente se ne andrà.

Con un'inversione a dir poco spettacolare, Borély fa invece del *contre-féminisme* una dottrina fresca di nascita e le assegna un posto di assoluto rilievo nel futuro. Ci vorrà tempo affinché maturino i primi frutti – «forse porterà vantaggi solo alle nostre figlie» (Borély 1919, 12) – ma una volta legato a doppio filo alla causa nazionale il suo successo è scontato: «Il femminismo fu il contemporaneo della penetrazione tedesca e della depressione francese. Il contro-femminismo sarà quello del risveglio dell'orgoglio nazionale e dell'orgoglio femminile». (Borély 1919, 14).

Combattere «*ce poison social*»

Per documentare la forza corrosiva del femminismo politico, ma anche per ribadire l'origine non francese del fenomeno, Marthe Borély riporta un fatto concreto. Rivolge il suo sguardo a una delle ultime conquiste femminili, l'esercizio delle professioni forensi, per ragionare sui numeri. Su quarantaquattro avvocate iscritte nel 1917 al foro di Parigi «quaranta erano straniere o giudee – parlo qui di razza e non di religione – solo quattro puramente francesi» (Borély 1919, 68).

Parole che pesano come pietre e che gettano sul nazionalismo di Borély un'ombra di antisemitismo ancora fresco di echi dreyfusardi. Certo, il pericolo paventato ora proviene dall'esercizio di una professione liberale e riguarda nuove carriere che si dischiudono alle donne. Il che non toglie che sia uno stesso meccanismo di propagazione del morbo a trovarsi sotto accusa. Come ai tempi del capitano Dreyfus, è l'infiltrazione da parte di cittadini percepiti come nemici della nazione ciò che fa montare la paura. Le quaranta avvocate straniere o «di razza» giudea finiscono così per rappresentare una minaccia doppiamente esplosiva: giocando su un dato sociologico incontrovertibile (l'alto numero di operatori della legge in seno alle Camere) Borély s'immagina l'ingresso massivo di avvocate, donne e per di più giudee, nel Pantheon della politica. L'ipotesi, sebbene remota, non per questo le appare impossibile. Tenere chiuse le porte del Parlamento al *"secondo sesso"* parrebbe il modo più sicuro (nonché più facile, dato che non necessita di alcun intervento) per fugare tale spettro.

Gli scrittori conservatori e tradizionalisti hanno fatto di presunte patologie politiche e sociali uno dei *topoi* più ricorrenti delle proprie argomentazioni. Anche Marthe Borély vi ricorre, conquistandosi a pieno titolo il diritto di cittadinanza in tali filoni dottrinari.

> Rifugio degli individualismi feriti, [la fede femminista] deve essere considerata, a causa di questo individualismo comune a entrambi i sessi che ne costituisce l'essenza e la tara, come un veleno sociale (Borély 1919, 29).

Sotto forma di morbo o di veleno, il femminismo è un pericolo nefasto, incombente e reale. Quando poi assurge a religione (*foi féministe*) e uomini e donne, ebbri ed ebbre di individualismo, arrivano a idolatrarlo, si può dire che il Paese sia giunto a un punto di non ritorno. Per fermare *ce poison social* che rischia d'infettare l'intero organismo è necessario isolarlo, smontarlo pezzo per pezzo, e analizzarne ogni sua parte. Ed è a quest'altezza, nella ricerca di un efficace «microbicida sociale», che al centro dell'analisi torna la questione delle origini.

Lo aveva già chiarito nel 1917: il femminismo «non risponde all'umore nazionale; non è francese» (Borély 1917, 227). Nel *pamphlet* del 1919 l'indagine si affina. Anziché un prodotto di culture avanzate o di società mature, esso verrebbe da Paesi che l'autrice giudica *inachevés, incultes ou rudes* sotto il profilo dello sviluppo (Borély 1919, 124). Da questi luoghi lontani sarebbe poi giunto in Europa e avrebbe preso d'assalto i Paesi di più antica civilizzazione. Il percorso così tracciato risponde a una precisa strategia politica. Convinta sostenitrice del nazionalismo integrale, Marthe Borély intende trasformare ciò che per molti è una debolezza in un punto di forza: non tutto il male viene infatti per nuocere se la Francia – «questo corpo infetto dal microbo femminista» (Borély 1919, 23) – sarà capace di mettersi a capo del movimento opposto grazie a un moto d'orgoglio nazionale.

Chiamare il Paese a una grande prova non è il solo tratto che avvicina Marthe Borély a Charles Maurras. La lotta all'individualismo, la diseguaglianza degli esseri fondata in natura, lo spettro dell'antisemitismo, sono altrettanti temi che abitano la prosa dell'uno e dell'altra.

Resta che la presunta *proche de Maurras* non sposa la causa monarchica. Più in generale, non nutre particolare interesse per le questioni istituzionali, non critica l'assetto della Terza Repubblica né propone modifiche al suo impianto. Quasi indifferente al funzionamento delle istituzioni, si getta invece con grande trasporto nelle questioni intellettuali, nei temi sociali e nelle loro implicazioni politiche e

morali. Quello dell'antropopoiesi, in una certa misura, potrebbe essere il terreno su cui più agevolmente si è mossa.

Né monarchica né cattolica, vicina alle élite della Terza Repubblica nonostante una dottrina ultra-conservatrice e una concezione essenzialista di ciò che solo più avanti sarà il genere, la protestante Marthe Borély è una figura di non facile collocazione nel panorama politico-culturale del suo tempo. Tanto più che la domanda sul fondo più autentico del suo pensiero si presta a letture controverse: «Marthe Borély sarebbe quindi repubblicana suo malgrado o la repubblica sarebbe conservatrice?» ci si è chiesti, in tempi non lontani (Béal 2011, 8).

Aggiungere che l'interrogativo permane irrisolto è un invito a tornare ai suoi scritti.

Bibliografia

Ambroise-Rendu Anne-Claude. 2017. "Ce qu'est le féminisme pour la presse ligueuse de l'entre-deux-guerres". *Le temps de medias* 2: 247-254.

Assemblée Nationale, "*Contre le vote des femmes: florilège*". Ultimo accesso 20 aprile 2021. https://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/le-suffrage-universel/la-conquete-de-la-citoyennete-politique-des-femmes/contre-le-vote-des-femmes-florilege.

Battini, Michele, 1995. *L'ordine della gerarchia. I contributi reazionari e progressisti alle crisi della democrazia in Francia 1789-1914*. Torino: Bollati Boringhieri.

Béal, Margot. 2011. "Marthe Borély, l'antiféminisme entre contre-révolution et République". *Genre & Histoire [Online],* 8. Ultimo accesso 25 settembre 2022. http://journals.openedition.org/genrehistoire/1294.

Borély, Marthe. 1917. *Le Génie féminin français.* Paris: De Boccard.

Borély, Marthe. 1919. *L'appel aux françaises. Le féminisme politique.* Paris: Nouvelle Librairie Nationale.

Chenut, Helen Harden. 2012. "L'esprit antiféministe et la campagne pour le suffrage en France, 1880-1914." *Cahiers du Genre* 52: 51-73.

Cleret, Camille. 2013. "De la charité à la politique: l'engagement féminin d'Action française." *Parlement[s]. Revue d'histoire politique* 19: 17-29.

Dard, Olivier. 2013. *Charles Maurras. Le maître et l'action.* Paris: Armand Colin.

De Maistre, Joseph. 1989. *Écrits sur la Révolution*, a cura di Jean-Louis Darcel. Paris: Presses Universitaires de France.

Della Sudda, Magali. 2010. "La politique malgré elles. Mobilisations féminines catholiques en France et en Italie (1900-1914)." *Revue française de science politique* 60: 37-60.

Della Sudda, Magali. 2007. "Discours conservateurs, pratiques novatrices." *Sociétés et Réprésentations* 24: 211-231.

Dumas, Alexandre fils. 1872. *L'Homme-Femme. Réponse à M. Henri d'Ideville,* Paris: Michel Lévy Frères.

Dumons, Bruno. 2008. "L'Action française au féminin: Réseaux et figures de militantes au début du XXe siècle". In *L'Action française. Culture, société, politique* [en ligne] a cura di Olivier Dard, Michel Leymarie, Neil McWilliam. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion. Ultimo accesso 25 settembre 2022. http://books.openedition.org/septentrion/39261.

Fiorino, Vinzia. 2020. *Il genere della cittadinanza. Diritti civili e politici delle donne in Francia (1789-1915).* Roma: Viella.

Le dictionnaire d'Hommes et Mondes, 1956. V*ocem* Marthe Borély. Paris: Revue des Deux Mondes.

Karen, Offen. 1987. "Sur l'origine des mots «féminisme» et «féministe»." *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 34: 492-96.

Matot, Bertrand. 2017. *Ces femmes antifemmes. Aux sources inattendues du genre*. Paris: Lemieux.

Parkhurst Ferguson, Priscilla. 2010. "Les chroniques de la vie ordinaire dans L'Action française". In *L'Action française. Culture, société, politique*, a cura di Olivier Dard, Michel Leymarie, Neil McWilliam. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion. Ultimo accesso 26 settembre 2022. https://books.openedition.org/septentrion/44385?lang=it.

Pozzi, Regina. 1993. *Hippolyte Taine. Scienze umane e politica nell’Ottocento*. Venezia: Marsilio.

Rudan, Paola. 2020. *Donna*. *Storia e critica di un concetto.* Bologna: il Mulino.

Tresor de la Langue Française. Ultimo accesso 25 settembre 2022. http://atilf.atilf.fr.

Verjus, Anne. 2000. “Entre principes et pragmatisme. Députés et sénateurs dans les premiers débats sur le suffrage des femmes en France (1919-1922)”. *Politix* 13: 55-80.

Cristina Cassina teaches History of Political Thought at the University of Pisa. Her research interests focus on the counter-enlightenment in the 19th and 20th centuries.

E-mail: cristina.cassina@unipi.it

Rivista di Studi Politici "Politics"
www.rivistapolitics.eu
n. 17 (1), 1/2022, 57-70
Guida editori s.r.l.

ISSN 2785-7719

A Matter of Monopolies: G. B. Shaw's Criticism of the European Intelligentsia

Alessandro Dividus

Abstract

G. B. Shaw is often described as an author full of contradictions in terms of politics and understanding of human society. He frequently shifts from an anti-parliamentary perspective to the idea of economic individualism and social democracy. Shaw mixes his belief in the human value of freedom and self-realisation with an admiration for some of the worst dictatorships of the 20th century. The contradictory nature of his views makes the analysis of his thought even more complex and makes Shaw an author who does not fit into the classic categories of historians. Despite these difficulties, this work attempts to capture the continuity and homogeneity of his thought through the category of power. Indeed, the critique of monopolies of power, whether economic, political, or cultural, seems to be a constant and recurring element in Shaw's works that can serve as a guide to the complexity of his ideas.

Keywords

Europe - Democracy - Shaw - Power - Women

Introduction

To attempt to summarise the various stages of Shaw's political and literary output is an impossible task to accomplish here. His interest and active involvement in politics can be traced back to the winter of 1879, when J. Lecky, the Irish phonetician and Shaw's friend, dragged him to a meeting of one of the many debating societies that sprang up in Britain during the mid-Victorian era (Marshall, Lightman and England 2019), the so-called Zetetical Society (Henderson 1911, 91; Chakrabarti 2007, 27). In these years, as the American mathematician and Shaw biographer A. Henderson reports, Shaw learns about public speaking and comes

into close contact with what he called «the ablest man in England at that time» (Henderson 1911, 93), Sidney Webb.

There Shaw gradually develops his critical and intellectual qualities as well as «the coolness, the self-confidence and the imperturbability of the statesman». He slowly expands his knowledge of liberalism, representative government, the Irish land question and the latest debates on theories of evolution (Henderson 1911, 94). He also turns his attention to questions of political economy, reading H. George's *Progress and Poverty* (1879) (Stigler 1959, 469-475) and K. Marx's *Das Kapital* (1867) (Bevir 2011, 156).

In 1884, he joined the newly formed Fabian Society, which Shaw believed was «a more appropriate milieu as a body of educated middle-class intelligentsia» (Shaw 1949, 59). Shaw's ideas about the political and economic situation of European countries at this time were a combination of revolutionary and reformist aspects (Griffith 1993, 5). He recognises the value of Marx's labour theory, as well as the historical idea of class struggles (Bevir 2011, 156). In addition, however, he also shares some of the conclusions of Georgism. On the one hand, this means that he, like many of the British middle-class at the time, feels guilty about the status of the working class, especially the Irish, of which he is one (Hobsbawn 1947, 305-326; Hulse 1970; MacKenzie 1977). On the other hand, it also means being fully aware of the importance and role of modern market societies (Bevir 2011, 157-168).

Shaw thus mixes some typical themes of Marxism with the British tradition of liberalism and socialism. He does not direct his critique against capitalism, which according to Shaw is a natural outcome of free competition and individual initiative. He believes that the evil of all civilised countries lies elsewhere, in all those cultural, economic and political centres that hinder the realisation of a healthy and peaceful society.

In the course of his long life, Shaw was often been regarded as an imperialist (Schneider 1973, 501-522; Hugo 1991, 79-95; Pugh 1991, 97-118), a practical idealist (Ward 1930, 27), an anti-democrat, a revolutionary, an anti-parliamentarian (Bevir 2011, 164), a contradictory writer or, as B. Russell later said of him «an almost perfect example of the shy man with an inferiority complex» (Russell 1951, 1-7). It is beyond the scope of this paper to go into each of his designations. What matters here is Shaw's conception of Europe. His vivid analysis of European decadence is often prophetic and a precursor to some important issues on the current EU political agenda.

Imperial or World Federation?

The outbreak of the Second Anglo-Boer War shakes the Fabian Society, of which Shaw is the most prominent pamphleteer, to its foundations. Shaw's interest in politics, like that of most Fabians at this time, is limited to the problems of domestic politics (Pugh 1991, 98). Thus, for the first time, British Socialism must confront the consistency of its principles abroad. The positions held by the same Fabians differed. Many Fabians who belonged to the Independent Labour Party resigned after the Society refused to take a public stand on the conflict while the remaining Fabians moved closer to the positions of the Liberal Imperialists (Semmel 1960, 66).

In order to provide as comprehensive an insight as possible and to explain to the population what imperialism meant (Thompson 1997, 147-177), Shaw published *Fabianism and the Empire* (1900). In the editor's *Preface*, he asserts: «Some members regard the South African expedition as a foreseen and deliberate act on the part of the Government; and of these, some consider it a political crime, and others a justifiable stroke of Imperial Statesmanship» (Shaw 1900, v-vi).

Shaw's involvement in Anglo-Boer War debate goes far beyond the boundaries and interests of his country. Unlike his Fabian colleagues such as J. A. Hobson, R. MacDonald, S. Olivier, S. G. Hobson and S. Webb, his idea is deeply realistic and pragmatic. As an Irishman, Shaw was born into an awareness of the rules of imperialism (Pugh 2011, 99) and these are based on fact. The world is dominated by the so-called Great Powers of which Britain is one. The problem, as he states, «is how the world can be ordered by Great Powers of practically international extent» (Shaw 1900, 3). Shaw does not accept imperialism and militarism as correct principles, but nevertheless they are a fact which is now established and which must be suitably remedied. According to him, the Great Powers have a moral responsibility towards their colonies. The British Commonwealth is supposed to govern in the interest of civilization as a whole (Shaw 1900, 23). This means that war, at least for the moment, is the only means left to solve the problem in South Africa.

Shaw's arguments are tied to the present but look to the future. He is aware that isolation, especially for small states, is no longer possible (Irvine 1947, 314-327). The main obstacle to the creation of a peaceful and prosperous international scenario is the plutocratic centres of power which rule British political life. Both the Conservative and Liberal parties are entangled with them. The former, in the

name of democracy, aims to establish a government in line with the Western tradition, ignoring the particularities of its culture. The latter, on the other hand, wants to protect its economic interests by supporting the Boer oligarchy, concealing it with the policy of non-interference (Shaw 1900, 22). Shaw's reasons are quite peculiar in this respect. Shaw was totally opposed to the official line that cited war as a reason for protecting democratic institutions. In his view, war could not be justified solely on the basis of the struggle to gain the right to vote in parliament, otherwise even a third of British men and women would be perfectly justified in taking up arms against the government. Democratic institutions have a broader meaning that includes the protection of the rights of the people and the health and care of workers.

For example, Shaw believed that if the British government had won, it should have either nationalised the Rand mines or collected royalties in full for public works. Had the state not done so, it would have been guilty of an outrage against humanity and of sacrificed the welfare and lives of the nation just to pursue the interests of its speculators (Pugh 2011, 102).

Therefore, in Shaw's opinion, the imperial administration needs to be liberalized and sensitised to the interests of the people in order to reduce the causes of the war. On the one hand, indigenous institutions must be understood and adapted to the requirements of progress. On the other hand, the private properties of the Boers must be transferred into imperial ownership. This means granting self-government as soon as possible and placing the black minorities under imperial protection (Irvine 1947, 317). According to Shaw, neither isolation nor brutal militarism is an adequate solution. Shaw's main goal is to improve the major political organisations in order to maintain world peace and order, achieve a higher level of global civilisation and increase social justice. His idea is to internationalise politics in order to overcome the modern colonial empire and gradually create a federation of the world (Shaw 1900, 23-24).

According to Shaw, Fabian socialism's commitment to replacing individualism with the value of obligations to the community inevitably leads to the idea that imperial federation and the expansion of imperialism are necessary means to combat the evils of capitalism. For this reason, as P. Pugh points out, Shaw developed his idea of a world federation. As she states: «Shaw proposed world federation as the ideal way to govern dependent territories, with the Great Powers deploying their own

military forces as an international police force. Until that was accomplished, responsible imperial federations should act as surrogates» (Pugh 2011, 106).

War as an oligarchic need

The Anglo-Boer War is only one part of a militaristic policy that has its roots in the race for colonisation. It is also the symptom of a common European malaise. For Shaw, the real obstacle to creating lasting peace in Europe is the oligarchies that exploit the states and manipulate public opinion. Modern liberal democracies are imbued with the ruling class values based on the monopolisation of resources, colonial arrogance and moral superiority (Kosok 2007, 40).

Shaw is aware that the foundations for a peaceful Europe depend on the quality of the people who are at the heart of any democracy. As he says: «Dictators die, oligarchies and cabinets change their personnel, but the people is the same forever, and if it is of poor quality can do nothing but go on getting the government it deserves» (Duffin 1920, 124). As one of the most influential figures of his time, Shaw has a moral obligation to educate the public about the danger of manipulation and to expose special interests disguised as common values.

Almost all of his literary output is directed to this end. With the comedies *Arms and the Man* (1894), *The Man of Destiny* (1897) and the historical drama *Caesar and Cleopatra* (1898), he denounces the futility of war and the hypocrisies of human nature. He also warns against what lies behind the false value of patriotism through his political and religious works such as *Man and Superman* (1903), *John Bull's Other Island* (1904), *Major Barbara* (1905) and many others. At the beginning of the First World War, he intensified his efforts to prevent the outbreak of the conflict. Thus, in 1914, a few months after the war began, Shaw musters the courage to speak and write directly about the war in his tract *Common Sense About the War* (1914). He explicitly condemns both Britain and Germany and blames the deliberate propaganda campaign (Wixson 2020, 189). He declares: «I see the Junkers and Militarists of England and Germany jumping at the chance they have longed for in vain for many years of smashing one another and establishing their own oligarchy as the dominant military power in the world» (Shaw 1914, 11-60).

Englishmen and Germans wore their uniforms because they were told: «that it is respectable» (Shaw 1914, 12). They fight each other for a sense of patriotism that is only a mask for private interests. These interests are not those of the common

people. They are the expression of the big landowners who occupy the highest offices of the state. As Shaw asserts:

> Thus we see that the Junker is by no means peculiar to Prussia. We may claim to produce the article in a perfection that may well make Germany despair of ever surpassing us in that line. Sir Edward Grey is a Junker from his topmost hair to the tips of his toes; […] Mr. Winston Churchill is an odd and not disagreeable compound of Junker and Yankee. […] In these islands the Junker is literally all over the shop. […] Our governing classes are overwhelmingly Junker: all who are not Junkers are riff-raff whose only claim to their position is the possession of ability of some sort: mostly ability to make money (Shaw 1914, 13).

The European ruling classes live by war and substitute their chivalric morality for the value of ordinary people. Shaw underlines this point perfectly through his banned short play *O'Flaherty V. C.* (1915). In this work, Shaw pokes fun at jingoistic patriotism while illuminating the Irish battlefield hero Dennis O'Flaherty's anti-romantic views on war (Wixson 2020, 197). Behind the veil of patriotism that leads men under the flag of a sacred mission, there are poor and unemployed men on both sides «excited by the inventions of the Press» (Shaw 1914, 31). National unity is thus just a myth (Gündüz 2017, 438-451) used to gain the most for a few by sacrificing those who have less.

For Shaw, it is therefore clear that the real reasons for war are not be found in the nationalist rhetoric of politicians. Politics is only the means of the European intelligentsia. In his play *Heartbreak House* (1919), he condemns in the strongest terms what he calls «cultured leisured Europe» (Wixson 2020, 198), which, in Shaw's opinion, takes «the only part of our society in which there was leisure for high culture, and made it an economic, political, and, as far as practicable, a moral vacuum» (Shaw 1931, 4). After the war, Shaw's political engagement becomes more urgent. In his 1919 work, *Peace Conference Hints*, he directly addresses the common sense of ordinary people who were deceived and sent to their deaths for a war that did not concern them. As Shaw explains: «The common soldier, who has to risk life and limb in the business, like the common taxpayer and elector who has to support the soldier and maintain the Government in power, is never trusted with the truth» (Shaw 1919, 7). If we want peace, it is now imperative to democratise diplomacy and remove the aristocrats from government positions (Wixson 2020, 190).

The state must not have a monopoly on power, otherwise like the individual in an uncompetitive market, it would itself become a monopolist (Bevir 2011, 162). The

governments of all nations used romantic policies to preserve the monopoly of their culture, economy and *Weltanschauung*. They pursued a policy of egoism and self-preservation (Shaw 1919, 37). What Shaw hopes for Europe is a democratisation of all aspects of society. But his idea of democracy goes far beyond the political structure[1]. He was never an admirer of any particular kind of political order but he was always aware of the need to have and exercise power. For him, this is evident in the natural world as well as in politics. Power exists and it must be exercised. The democratic governments of the early twentieth century left it floating in the social space where many unrepresented social forces gathered and used it. Nevertheless, Shaw never advocates centralisation of power, for that would mean agreeing to the existence of a priori values, which he rejects completely.

Hence, Shaw's idea of a political organization that prevents any harmful centralisation of power is called of social democracy (Shaw 1891b, 221). However, Shaw recognises the existence of some problematic issues in relation to its practical implementation and the possibility of people adhering to its principles. The first difficulty, as he points out in the *Fabian Essays in Socialism* (1891), lies precisely in the aspiration of the people to collectivise private property collectivised or, as Shaw puts it, to bring the rents from the national economy – such as land and capital – into line with the pockets of private owners (Shaw 1891b, 222). A social democrat, according to Shaw, is that man or woman «who desires through Democracy to gather the whole people into the State, so that the State may be trusted with the rent of the country, and finally with the land, the capital, and the organization of the national industry» (Shaw 1891b, 225). This social democratisation of the countries must not be revolutionary and chaotic, but must follow a gradual transition, i.e. gradual extension of the right to vote and the transfer of rent and interest to the state (1891b, 226).

The only way to a peaceful Europe, then, is through the abolition of the monopolies of power and the redistribution of that power to the greatest possible number of

---

[1] Shaw is often regarded as an admirer of the dictators of the 20th century like Mussolini, Stalin or Hitler. But, as the author E.R. Bentley notes, «The ultimate political failure is absence of power, the creation of such political vacuums as were created by democracy in Italy in 1922 and in Germany in 1933. Nature abhors a vacuum, and Mussolini and Hitler were natural forces. Hence there was more reality about their regimes than about the chaos which preceded them. […] Shaw's praise of fascism is valuable only as a warning against the liberal attitude which tends to be hostile to all power. […] Shaw is neither a fascist, nor an academic proto-fascist. […] He has discarded those liberal values which are mere ideology – applesauce on the bourgeois pork […]» (Bentley 1943, 117-124).

unrepresented forces through the establishment of social democracies. At the international level, Shaw's goal remains virtually the same as of twenty years before, namely to establish «a super-national legislature, tribunal, and police» (Shaw 1919, 37) of which the League of Nations was the only living example at the time of Shaw's involvement.

A matter of social equality

But what does it mean to redistribute power in the Shavian sense? As G. Griffith states:

> He certainly believed himself to be the first socialist to whom it occurred to state the egalitarian case explicitly as a necessary postulate of permanent civilization. Equality of income was the way to a new moral order, to a just and progressive state which will attend to the individual's material well-being, on the one hand, as well as to the moral and spiritual excellence of the community as a whole (Griffith 1985, 551-574).

In his long life of intellectual production, Shaw never denied the importance of healthy economic competition. He also considers the idea of equality of powers and dispositions among men to be nonsensical (Griffith 1985, 558). Although originally influenced by the socialist and marginalist economic theories of Ricardo, Marx, Lassalle, Jevons and George, Shaw, especially in the last years of his life and thus after the turmoil of the wars, changed his mind about equality of income in favour of a view centred on the equitable distribution of labour (Shaw 1944b; Stokes 1958, 242-248). His economic ideas are imbued with an ethical rather than a scientific spirit, which partly explains why Shaw is more interested in the problem of poverty than of income equality. He is aware of the importance of having a respectable job that allows the development of one's abilities and a life worth living (Schwartzman 1990, 113-127).

As a realist, Shaw is aware that differences in abilities and talents are a natural fact that one cannot be resisted. But what he also sees as absolute stupidity is the belief that the power of intellect must equal the power of money, or vice versa. Therefore, the requirements of the political division of labour are the natural consequence to ensure the progress of civilisation. Yet, Shaw's ideas have often been disregarded and seen as contradictory. This is partly because he often puts

forward the idea of income equality[2] as the only possible way to achieve social justice. This has led some respected writers, such as H. Laski for example, to doubt «whether he [Shaw] really cares very much about individual freedom» (Laski, D'Arcy, Rowse and Pickthorn 1991, 195-211).

But Laski's opinion of Shaw is a little too harsh. He is right to see Shaw's ideas on political economy as wrong and limited to circumstance. Shaw had been interested in political economy since the early 1880s, but he was never an economist or a political scientist. For this reason, a distinction must be made between Shaw's insights into reality and his proposals for political action. It cannot be said that Shaw is indifferent to individual freedom. On the contrary, it is perhaps what he cares about most. Despite all the criticism, Shaw recognises a fundamental connection between power, freedom and human dignity. However, he is also aware that freedom is the last link in a long chain that has its origin in the social recognition of the individual. Without social justice, there can not be freedom. Without social recognition, there is no social power. Without economic independence, there is none of this. If one follows Shaw's ideas, liberalism and socialism are thus closely linked. This also answers the initial question about the meaning of redistribution of power. Everything, then, revolves around the equal possession of power which is not, as Shaw's critics insist, a purely economic question since, in Shaw's view, equality of opportunity cannot go hand in hand with inequality of conditions (Griffith 1985).

Redistribution of power in Shaw's sense means social recognition which is the basis for political action and economic independence. Those who have the power to work have also the right to freely determine the duties of their status. Shaw is deeply aware of and convinced of this. Moreover, the redistribution of power not only offers unrepresented citizens the opportunity for self-realization, but it also serves as a tool to prevent conflict and war. Of particular interest is Shaw's view on the position of women in society, which he explains in detail in his 1928 work *The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism*. Dedicated to the English writer and Shaw's sister-in-law M. S. Cholmondeley, the work is an appeal to all women who he believes represent the practical intelligentsia of the world (Shaw 1928, xi). He shows

[2] «The cardinal factor in his scheme is equality of income, and though he makes reference to the objection that the establishment of equality on that basis would merely precede a rapid new inequality (according to the degree in which one person is thrifty and another improvident) he does not meet the objection satisfactorily but only brushes it aside» (Ward 1930, 26).

an understanding of the practise of patriarchy that was far ahead of its time (Holroyd 1979, 17-32). Women, in his view, have been controlled for too long by the will of a male-dominated society that confined them to the mere function of useful objects for the procreation of the species. The image of women perfectly sums up Shaw's notion of a link between individual talent and collectivist principles.

Despite Shaw's arguments of an economic nature, which are more than questionable, his *Guide* is a brilliant synthesis of all his earlier ideas. As M. Holroyd states: «Shaw ignores the "femaleness" of women, but treats them as the outsiders and have-nots of a male culture, and analyses in a most practical way the limits imposed on them by that culture. He does not propose socialism as a cure-all but attempts to trace specific "evils" to inequality of income» (Holroyd 1979, 21). The real power to decide one's own life should lie with women, not men, and real changes in society can only be achieved through the will and commitment of women.

In particular, the work must be read not only as an exposition of his socialist ideas, but also as Shaw's hope to see women as relevant political actors in the future of Western societies. Shaw believes that, as was already evident in his play *Back to Methuselah* (1921)[3], there is an essential natural difference between men and women which, unlike the time in which he is writing, is entirely in favour of the latter. In his view, women could play a decisive crucial role in preventing wars because of their more realistic and intelligent nature: «Intelligence is the handmaid of progress» (Ward 1930, 24) and this is what men lack. Men are dreamers and fearful utopians who guide humanity with prophetic fantasy, which is the bitter enemy of progress, while women are true realists. They are people of action and deed who would never sacrifice the lives of their sons in the name of an idea. Women can see what lies behind the veil of masculine values such as honour and patriotism. As Shaw states in *Back to Methuselah* through the words of Cain:

> I do not want to kill women. I do not want to kill my mother. And for her sake I will not kill you, though I could […] How can I destroy unless she creates? I want her to create more and more men; aye, and more and more women, that they may in turn create more men. […] She loved me more than ever. That is the true nature of women (Shaw 1944a, 81-84).

For Shaw, women are the true repository of love and care. They are less idiotic than men. Having witnessed the destruction and death of the Great War, Shaw also believes

[3] The work consists of a series of five plays written from 1918 to 1920.

that women are the only ones who can steer our course for the future. They embody a new hope for progress and civilisation. Shaw's wish is for women to rule side by side with men at the higher levels of politics. If only one sex is to rule, Shaw would say «let it be women – put the men out!» (Holroyd 1979, 17-32). Women, in Shaw's view, must resist a male-dominated society that oppresses them with its culture and reduces them to the role they deserve. As Shaw states in *The Quintessence of Ibsenism* (1891): «Now of all the idealist abominations that make society pestiferous, I doubt if there be any so mean as that of forcing self-sacrifice on a woman under pretence that she likes it; and, if she ventures to contradict the pretence, declaring her no true woman» (Shaw 1891a, 32). The solution put forward by Shaw is that of rebellion. As he claims: «[…] unless Woman repudiates her womanliness, her duty to her husband, to her children, to society, to the law, and to everyone but herself, she cannot emancipate herself. […] Its payment is simply a fulfilment of the individual will. […] In that repudiation lies her freedom» (Shaw 1891a, 43-44).

Conclusions

Despite the huge amount of critical works on Shaw's writings, it is almost impossible to come to terms with his brilliant and innovative ideas. This is partly due to the often contradictory nature of his arguments which do not reveal a consistent logical system. Some are just provocations or fleeting infatuations for certain political and economic systems, and unfortunately also for some of the cruellest dictatorships of the twentieth century. His view of life is sometimes profoundly realistic, while other times, instead, full of idealistic passion. All this contributed to his reputation as an "uncoherent genius".

This article tried to follow a line common to all of his thoughts concerning politics, economy and society bearing in mind Shaw's commitment to human well-being and freedom. What lies underneath all of his philosophical and literary production is a powerful criticism of any cultural, sexual, economic, political and international monopoly which hinders the way of progress and peace. Everything revolves around emancipation which is perhaps the key to understanding Shaw's interest in vitalism and heroism.

Shaw's insights go through and beyond all human hypocrisies highlighting the evils that afflict the society of his time. His ideas are often so premonitory and

revolutionary to be the subject of current public discussions, which makes Shaw's works a timeless artistic treasure.

Bibliography

Bentley, Eric Russell. 1943. "Bernard Shaw, Caesar, and Stalin." *The Antioch Review* III, 1: 117-124.

Bevir, Mark. 2011. *The Making of British Socialism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Chakrabarti, Dipankar. 2007. *Major History Plays of Shaw. A Fresh Look*. New Delhi: Atlantic.

Duffin, Henry Charles. 1920. *The Quintessence of Bernard Shaw*. London: George Allen & Unwin.

Griffith, Gareth. 1985. "George Bernard Shaw's Argument for Equality of Income." *History of Political Thought* VI, 3: 551-574.

Griffith, Gareth. 1993. *Socialism and Superior Brains. The Political Thought of Bernard Shaw.* London and New York: Routledge.

Gündüz, Atalay. 2017. "War, Propaganda and the Intellectual: A Gramscian Approach to Bernard Shaw's *Common Sense About the War* (1914)." *Gaziantep University Journal of Social Sciences* XVI, 2: 438-451.

Henderson, Arcibald. 1911. *G.B. Shaw. His Life and Works*. Cincinnati, OH: Stewart & Kidd Company.

Hobsbawm, Eric. 1947. "Bernard Shaw's Socialism." *Science & Society* XI, 4: 305-326.

Holroyd, Michael. 1979. "George Bernard Shaw: Women and the Body Politic." *Critical Inquiry* VI, 1: 17-32.

Hugo, Leon. 1991. "Britons, Boers, and Blacks: Bernard Shaw on South Africa." In *Shaw and Politics*, Vol. 11, edited by T.F. Evans, 79-95. Penn State University Press.

Hulse, James. 1970. *Revolutionists in London: A Study of Five Unorthodox Socialists*. Oxford: Clarendon Press.

Irvine, William. 1947. "Shaw, War and Peace: 1894 to 1919." *Foreign Affairs* XXV, 2: 314-327.

Kosok, Heinz. 2007. *The Theatre of War*. London: Palgrave Macmillan.

Laski, Harold, D'Arcy, Martin, Rowse, Alfred and Kenneth Pickthorn. 1991. "Bernard Shaw's *Intelligent Woman's Guide*. Some Opinions." In *Shaw and Politics*, Vol. 11, 195-211.

MacKenzie, Norman & Jeanne. 1977. *The First Fabians*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Marshall, Catherine, Lightman, Bernard and Richard England (eds). 2019. *The Metaphysical Society (1869-1880). Intellectual Life in Mid-Victorian England*. Oxford: Oxford University Press.

Pugh, Patricia. 1991. "Bernard Shaw, Imperialist." In *Shaw and Politics*, Vol. 11, 97-118.

Russell, Bertrand. 1951. "George Bernard Shaw." *The Virginia Quarterly Review* XXVII, 1: 1-7.

Schneider, Fabian. 1973. "Fabians and the Utilitarian Idea of Empire." *The Review of Politics* XXXV, 4: 501-522.

Schwartzman, Jack. 1990. "Henry George and George Bernard Shaw: Comparison and Contrast. The Two 19th Century Intellectual Leaders Stood for Ethical Democracy vs. Socialist Statism." *The American Journal of Economics and Sociology* XLIX, 1: 113-127.

Semmel, Bernard. 1960. *Imperialism and Social Reform: English Social-Imperialist Thought, 1895-1914*. London: George Allen & Unwin.

Shaw, George Bernard. 1891a. *The Quintessence of Ibsenism*. London: Walter Scott.

Shaw, George Bernard (ed.). 1891b. *Fabian Essays in Socialism*. New York: The Humboldt Publishing Co.

Shaw, George Bernard (ed.). 1900. *Fabianism and the Empire: a manifesto by the Fabian Society*. London: Grant Richards.

Shaw, George Bernard. 1914. "Common Sense about the War." *The New York Times Current History of the European War* I, 1: 11-60.

Shaw, George Bernard. 1919. *Peace Conference Hints*. London: Constable & Co.

Shaw, George Bernard. 1928. *The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism*. New York: Garden City Publishing Company.

Shaw, George Bernard. 1931. *Heartbreak House*. London: Constable & Co.

Shaw, George Bernard. 1944a. *Back to Methuselah. A Metabiological Pentateuch*. Middlesex: Penguin Books.

Shaw, George Bernard. 1944b. *Everybody's Political What's What?* London: Constable and Co.

Shaw, George Bernard. 1949. *Sixteen Self Sketches*., London: Constable and Co.

Stigler, George. 1959. "Bernard Shaw, Sidney Webb, and the Theory of Fabian Socialism." *Proceedings of the American Philosophical Society* CIII, 3: 469-475.

Stokes, E.E. 1958. "Bernard Shaw and Economics." *The Southwestern Social Science Quarterly* XXXIX, 3: 242-248.

Thompson, Andrew. 1997. "The Language of Imperialism and the Meanings of Empire: Imperial Discourse in British Politics, 1895-1914." *Journal of British Studies* XXXVI, 2: 147-177.

Ward, Alfred. 1930. *The Nineteen-Twenties. Literature and Ideas in the Post-War Decade*. London: Methuen & Co.

Wixson, Christopher. 2020. *George Bernard Shaw. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Alessandro Dividus holds a PhD in Political Science from the University of Genoa and is currently a PhD student in Political Science at the University of Pisa. His research areas include History of Political Thought, Political Philosophy, Epistemology and Ethics, with a special focus on British Idealism. He has published several articles and essays, a monograph *Politica e Coscienza. Il Liberalismo Sociale di T.H. Green* by GUP (Genova University Press, 2020), and has attended several international conferences.

Email: aledividus@gmail.com

Rivista di Studi Politici "Politics"
www.rivistapolitics.eu
n. 17 (1), 1/2022, 71-86
Guida editori s.r.l.

ISSN 2785-7719

Restructuring the Sensible Fabric: The Political as Aesthetic Space

Chiara Caiazzo

Abstract

In the past few decades, the French philosopher Jacques Rancière has elaborated a politico-aesthetic philosophy centered on the idea that the societies we inhabit are organized according to a specific distribution of the sensible which regulates human relations and their places in society. The peculiarity of Rancière's thought resides in his conception of political space as an aesthetic space: that is, as a sensorium, as a space that is organized and regulated according to specific ways of seeing, saying, and being. Then, 'the political' is not an ideological battlefield, but rather a sensible fabric that can be rearranged through practices of dissensus. This article aims at presenting Rancière's notion of the political to evaluate its emancipatory potential. The focus will be on the impact that this sensible and aesthetic dimension has on marginalized subjectivities, and how it can catalyze alternative processes of subjectivation.

Keywords

Politics - Aesthetics - Rancière - Dissensus - Emancipation

Conceptualizing the political

This article explores the relationship between politics and aesthetics as conceived by the French philosopher Jacques Rancière. The aim is to present an alternative notion of the political based on its sensible and aesthetic dimension, while also evaluating its emancipatory potential for marginalized subjects. I will examine the semantic sphere that enables Rancière to reconstruct the political, emphasizing the link between consensus thinking, rooted in common sense, and its inextricable sensible, and thus aesthetic nature. Then, I will demonstrate that emancipation can only occur, first, through a sensible reorchestration of communal space. To show the relevance of incorporating an aesthetic element into the definition of the political, it

is essential to illustrate the main issues regarding the latter's philosophical conceptualization.

The question of the political has been debated for a long time. The term derives from the Ancient Greek *Πολιτικά*, denoting affairs related to the state (*τὰ πολιτικά*) or the community (*τὸ πολιτικόν*), an ambivalence that makes it semantically complex. For this reason, as Ernesto Laclau notes, the political is frequently constructed in the name of the people who are, in turn, considered as the subjects of the political (Laclau 2007, 118). However, the semantic complexity of the political is mirrored by the aporia surrounding the notion of the people, which appears problematic because it has no real referent. In this respect, Margaret Canovan explained that «'the people' carries an assortment of meanings, many of them incompatible with one another» (Canovan 2005, 2). All conceptions of the people denote a collective political identity, yet the collectivities the terms refer to are not the same. Therefore, «the vagueness of the people is a mark of its political usefulness» (Canovan 2005, 3) as it is adaptable to a wide spectrum of contexts. Rancière presents a similar view, arguing that «the people […] is a generic name for the set of processes of subjectivation that […] dispute the forms of visibility of the common» (Rancière 2010a, 85). Processes of subjectivation forge politics as an artifice of equality, hence «the interest of the name 'the people' […] lies in staging its ambiguity» (Rancière 2010a, 85). The idea of the people is operationalized by political actors, who address and mobilize it according to the situation.

Another aspect that should be considered is the nature of the political – that is, the seemingly intrinsic features that distinguish it from other spheres of existence. At this point, it is crucial to emphasize that the peculiarity of politics does not necessarily coincide with stages of proactive construction or with the establishment of a certain order. For instance, Carl Schmitt's vision of the political was rooted in the concrete distinction between *friend* and *enemy* – intended in their existential sense, not as metaphors or symbols – thus 'political' referred to «the utmost degree of intensity of a union or separation, of an association or dissociation» (Schmitt 2007, 26-27). The choice of the adjective 'political' served to convey «the relational and ideal aspects of his concept rather than the substantive aspects of 'politics'» (Frye 1966, 821). Considering the political as the articulation of an intense antagonism entails that politics arises in eruptions, explosions of violence, to the point that it is from the most extreme possibility of war that lies the possibility of every political idea:

> a world in which the possibility of war is utterly eliminated, a completely pacified globe, would be a world without the distinction of friend and enemy and hence a world without politics (Schmitt 2007, 35).

Thus intended, politics is a relation of public enmity that explodes in moments of confrontation and states of exception, and it is also a moment of recognition, as it is only in such extraordinary states that the antithesis of friend and enemy becomes clearer. Liberal tradition looks for rationality, reconciliation, order. Against these ways of understanding politics in rationalistic terms, Schmitt argues that politics is about unpredictable and untameable eruptions in history, which have a liberating and creative effect.

Identifying the political as a conflictual, polemic space is essential to disclose the possibility of reinventing the *res publica* and restructuring the collective sensorium. Similarly to Schmitt, Rancière locates the specificity of politics in anarchic moments of disruption of the state order. To him,

> 'the political' rests on a twofold logic. On the one hand, governors govern on the grounds that they embody the power of birth, wealth, science or enterprise and exercise the competencies attached to those qualifications. This is the order of the police. On the other hand, those competencies are pressed into service, as political competencies, in the name of a supplementary entitlement. Governors govern on the grounds that they embody the power of the people, which means the power of those who have no qualification for governing or being governed. They govern because there is no reason why they should govern but that absence of reason. This is what politics ultimately means. Such is the anarchical principle which both sustains the edifice of political power and collapses it into ruins (Rancière 2007, 563).

What is usually called 'the political' rests on a privatization of politics and the appropriation of government and state decision-making by small oligarchies. In opposition to this, Rancière asserts that true politics, conflictual in nature, «has to be staged by supplementary subjects, whose action disrupts the distribution that amounts to a privatization of the political» (Rancière 2007, 563). Speaking of 'supplementary subjects', Rancière refers to those individuals and collectivities that are marginalized and excluded from public discourse. Indeed, the practice of government presents itself as predicated on a distribution of competencies based on the idea that «politics was the privilege of 'free' men, men freed from the encroachments of private life and economic necessity» (Rancière 2007, 563), an idea further reinforced by classical political philosophy. This entailed that the

quality of political being was denied to those whose life was supposed to be entirely dedicated to the private and domestic world of the production and reproduction of life, such as women and workers (Rancière 2007, 563). While the introduction of universal suffrage has extended voting rights to most people, the extension of participatory decision-making is only virtual – that is, not all voices count the same. To quote a famous line from *Animal Farm* (1945), a satirical novella by George Orwell, «all animals are equal, but some animals are more equal than others». This seems to be the principle on which contemporary Western democracies rest. In the past few decades, Rancière has elaborated a politico-aesthetic philosophy centered on the idea that the political space should not be conceived as an ideological battlefield, but as something that has to do with a shared sensorium. A realm not only of direct participation, but also of visibility and intelligibility, marked by the reinvention of shared imaginaries and subjectivities – a space that, therefore, holds a clear aesthetic dimension which, notably, serves to further multiply its polemic and revolutionary potential.

The distribution of the sensible

At the core of Rancière’s thought is his conception of the distribution of the sensible (*le partage du sensible*). In French, the term *partage* has a double meaning. Intended as an act of distribution and sharing, *partage* refers to what a particular community of people can see, hear, know and speak of, and which identities they can recognize. Additionally, *partage* refers to the divisions, structures, and separations within a community, those divisions that determine who is claimed to what. Rancière asserts that «human beings are tied together by a certain sensory fabric, a certain distribution of the sensible, which defines their way of being together» (Rancière 2009, 56). Therefore, the distribution of the sensible refers to the hierarchical order of society, where the dominant group determines what constitutes ‘the people’ within a specific community, and the body of social conventions regulating this distribution. The dominant group is what Rancière identifies with the police[1]. The police is the organizing logic responsible for the distribution of the invisible and the visible, of speech and noise. The police

[1] When referring to ‘the police’ as intended by Rancière, I will use the verb in its singular form, instead of using the plural. Rancière regards the police as an order or a logic. Therefore, each time I mention the police, I am referring to the police (order/logic).

allocates the private and the public in distinct parts, and it pins bodies to 'their' place, to a certain space and time, thus pinning them down to specific ways of being, seeing and saying (Rancière 2010a, 139) The police order organizes the distribution of the sensible, hence it is responsible for what we perceive as the natural order of things. What characterizes the police order is that

> it passes itself off as the real, that it feigns to draw a clear-cut line between what belongs to the self-evidence of the real and what belongs to the field of appearances, representations, opinions and utopias (Rancière 2010a, 148-149).

The power of the police order resides in its apparent naturalness, conferring it a presumed incontestability. In this way, the police chooses what is intelligible within a certain sensory fabric. Through arbitrary mechanisms of exclusion, it is able to banish, silence, and marginalize certain modes of being, individuals, and subjectivities. The words, the experiences, the very existence of those who do not fit into the prevailing narrative of the police order are condemned to the realm of unintelligibility. The concepts of distribution of the sensible and the police order are indebted to Foucault's formulations on discourse and power. For Foucault, discourse refers to «ways of constituting knowledge, together with the social practices, forms of subjectivity and power relations which inhere in such knowledges and relations between them» (Weedon 1987, 108). Foucault writes that «in every society the production of discourse is [...] controlled, selected, organized and redistributed by a certain number of procedures» (Foucault 1981, 52) and «mechanisms of rejection» (Foucault 1981, 63). These procedures exclude certain objects from discourse, and they also exclude speaking subjects from certain objects of discourse or from discourse *in toto*. Discourse is overarching, yet its regions are «differentiated and differentiating» (Foucault 1981, 62). No one can speak about anything in any given circumstance, and some people have the authority to speak more than others. Hence, for Foucault, discourse is a restrictive conceptual terrain in which knowledge is formed and produced, a framework delimiting the field of objects whose effect is to hinder the possibility to think outside of such limits. It is impossible to escape the order of discourse and the power relations that establish what can be known and what cannot be known. Similarly, for Rancière, it is impossible to escape the police order, but it is possible to challenge it to the point of disruption.

The dangers of consensus

Consensus means a modern form of government whose task is to make sure that, through arbitration and negotiation, diverging groups and interests are located in such a way as to avoid conflict. However, the most important and dangerous aspect of consensus is that is also «a global reconfiguration of the space of the community» (Rancière 2007, 566). True democracy can only occur when there is a conflict between discounted voices and the machinery of oppression which makes them discounted – just as art can only restructure the sensible insofar as it presents a conflict between sense and sense. In fact, consensus contributes to the perpetuation of the status quo, legitimating civil injustice under the veil of the apparent self-evidence through which it gives itself. The notions of ‘consensus’ and ‘dissensus’ significantly illuminate Rancière’s conception of the political space as an aesthetic – and polemical – space. The constitution of common sense, fertile terrain for consensus to flourish, is always heteronomous, but it is unilaterally regulated by the police logic as

> policing involves configuring the common world as a stable distribution of places, identities, functions and competencies. The police order defines which places are inside and which are outside, which bodies are in the right place and which in the wrong one, which names fit those places and bodies and which do not. It is a logic of identification which wants everybody to be in his or her place, with the occupation suited to his or her place and the name fitting that occupation. For instance, from the point of view of the police order, a street is made for traffic, not for politics, which has its own places and its own specialists. By the same token, police logic aims to fix what is visible and what is not, what is given and what is not, what can be said about that given and what not (Rancière 2007, 561).

Thus, the constitution of a common sense always presupposes a kind of domination that not only regulates its physical distribution, but also its landscapes of the visible, the sayable, and the doable. Common sense is the accord established between a sensory regime of presentation of things and a mode of interpretation of their meaning. It is

> a topography of the common, determining what objects are given as common objects, what spaces are visible as spaces for discussion about common objects, what subjects are counted as able to perceive those objects and to make statements and decisions about them (Rancière 2007, 561).

Usually, common sense is perpetuated throughout history thanks to the reiteration, and consequent crystallization, of traditions and habits, including their symbolic counterparts. Common sense assures stability and peace, as it does not lead one to question or problematized fixed behaviors and internalized thought patterns. However, it is for this exact reason that common sense becomes a strategy for perpetuating existing power structures. Indeed,

> what consensus means, in effect, is not people's agreement amongst themselves but the matching of sense with sense: the accord made between a sensory regime of presentation of things and a mode of interpretation of their meaning. The consensus governing us is a machine of power insofar as it is a machine of vision (Rancière 2010b, viii).

This statement unveils the sensible character of the political. If 'the real' coincides with the distribution of the sensible, the political, inherently revolutionary in character, coincides with the aesthetic. Consensus thinking reinforces oppressive power dynamics underlying every subject's position in society. While it acknowledges the existence of diverse groups, interests, values and aspirations in our society, consensus only recognizes one sensory reality as legitimate. Therefore, it «frames a world where the supplementary activity of political subjects has no place, where the intervals of subjectivization are replaced by a continuum of slight differences» (Rancière 2007, 566), differences which all «appear to be ultimately indifferent» (Rancière 2007, 567). Furthermore, consensus is detrimental because its essence consists

> in the annulment of dissensus as separation of the sensible from itself, in the nullification of surplus subjects, in the reduction of the people to the sum of the parts of the social body and of political community to the relations between the interests and aspirations of these different parts. Consensus consists, then, in the reduction of politics to the police (Rancière 2010a, 42).

Consensus marks the end of politics, especially one that aims to be democratic in character. This resonates with Schmitt's idea that the political can only exist insofar as there is the possibility of extreme conflict. Hence, the essence of politics resides «in the modes of dissensual subjectivation that reveal a society in its difference to itself» (Rancière 2010a, 42). Societies are arbitrarily organized in a specific distribution of the sensible, where the police logic is responsible for pinning bodies to specific places and choosing who is entitled to see or say what is given. The sensible is dangerous precisely because of its apparent neutrality and naturalness.

Neutrality annihilates conflict, the only thing that would be able to disrupt the order of things. That is why the only antidote to this is the practice of dissensus, a word that is already inextricable from its reference to conflict. In this case, it does not denote a conflict between individuals or groups sharing different identities, interests, opinions or values, but instead it indicates a conflict between one sensible order and another (Rancière 2007, 560). In fact,

> ‘dissensus’ means that you question the legitimacy of the division of things and the division of words, of how they mean or of how they conceal meaning – and this can be done in many ways. This dissensus always refers to a certain dominant state of language (Rancière et al. 2008, 409).

There is dissensus when there is incoherence, dissonance, unsettlement, or when there is a lack of correspondence between a name and the thing or character it is supposed to qualify. In this sense, dissensus is an aesthetic matter, a matter of ‘poetic invention’. By ‘poetic invention’, Rancière does not mean the invention of an imaginary place, but he uses this expression to indicate a displacement or a break in a given set of places and identities (Rancière 2007, 560). Then, poetic invention is a political matter, and this poetics of politics, responsible for enacting instances of dissensus, unveils the perfect symmetry between politics and aesthetics, and the respective relations between the politics of aesthetics and the aesthetics of politics. Hence, if dissensus is the only possible strategy for emancipation, it follows that it is only through the acts of reinvention and dis-identification perpetrated by art and politics that alternative constellations of the sensible can emerge.

Dissensus: between politics and aesthetics

The police order is inescapable because it controls and regulates everything that surrounds us, that is, the distribution of the sensible. The distribution of the sensible can be disrupted and rearranged through dissensual practices. *Dissensus*, central to Rancière’s philosophy, is «a conflict between a sensory presentation and a way of making sense of it, or between several sensory regimes and/or ‘bodies’» (Rancière 2010a, 139). The outcome of dissensual practices is a restructuring whereby «previously discounted voices are made to count through a reorganization of what counts as meaningful» (Chanter 2017, x). Rancière identifies two main ways of enacting dissensus: politics and art, understood as «intermix[ed] with one another» (Rancière 2004, 62). The interlocking of politics and art, of

political theory and aesthetics, is at the core of Rancière's thought, and it is the distinctive trait of his philosophy. It is crucial to underscore that Rancière does not use the term *politics* in the conventional sense. For him, politics is such only when it is revolutionary in character. Politics is «the activity that breaks with the order of the police by inventing new subjects» and «new ways of making sense of the sensible» (Rancière 2010a, 139). Then, it follows that

> the essence of the political is dissensus [...] the political persists as long as there is a dissensus about the givens of a particular situation of what is seen and what might be said, on the question of who is qualified to see or say what is given (Rancière and Panagia 2000, 124).

Rancière understands politics as «a way of framing [...] a specific sphere of experience» (Rancière 2010a, 152). Thus understood, politics appears as a creative act, and for this reason it can be looked at through the lenses of aesthetics. Politics is bound to an aesthetic and perceptual understanding because it is always engaged with seeing, hearing, and recognizing different subjects, experiences, tensions, and identities within a given society. In light of this, Rancière develops his idea of an *aesthetics of politics*, denoting «a reconfiguration of the distribution of the common through political processes of subjectivation» (Rancière 2010a, 140). The aesthetics of politics is complemented by the idea of a *politics of aesthetics*. The politics of aesthetics lies in «the practices and modes of visibility of art that reconfigure the fabric of sensory experience» (Rancière 2010a, 140). Along with being the essence of the political, dissensus is also «the very kernel of the aesthetic regime» (Rancière 2010a, 140). Dissensus establishes a connection between politics and art, which both «define a [...] dissensual reconfiguration of the common experience of the sensible» (Rancière 2010a, 140) engaging in two creative processes. These are, respectively, the creation of new subjectivities and the exposure of new visibilities. Hence, social emancipation is simultaneously an aesthetic emancipation, a break with the ways of feeling, seeing, and saying that characterize any hierarchical order. There is a solidarity between the social and the aesthetic, a discovery of individuality for all, and the project of free collectivity, all of which would not be possible without a shared sensory regime (Rancière 2009, 35).

Reframing *aisthesis*

The political is always aesthetic because it is always concerned with matters of visibility. Politics is only effective when it succeeds in bringing a global change in the perception of social space through an interplay of controversies, in opposition to the commonplace and peaceful experience imposed by consensus. The social is not peaceful, and dissensus sharpens its inconsistencies, promoting an alternative distribution of the sensible where the experiences of marginalized subjectivities are recognized and heard. The aesthetic dimension of politics lies in the requalification of those spaces where determined subjects are confined – for instance, the relegation of women to domestic and private spaces. These spaces are not only requalified, but also rendered visible as collective spaces, reason for which the aesthetics of politics «involves these categories making themselves seen or heard as speaking subjects (if only in the form of litigation) – in short, as participants in a common *aisthesis*» (Rancière 2010a, 38). In Ancient Greek, the term *αἴσθησις* denotes sense-perception or, more generally, an impression of sense. Rancière uses this term as a starting point to promote a new conception of aesthetics, one that could retrieve its original attachment to the mode of being peculiar to the sensory sphere. Following this path, aesthetics no longer denotes a theory of sensibility, taste, or pleasure, but it becomes more applicable to the artistic entropy characterizing contemporary artistic production, while also incorporating a political, and thus conflictual, dimension. Reconceptualized, aesthetics comes to refer to

> a specific regime for identifying and reflecting on the arts: a mode of articulation between ways of doing and making, their corresponding forms of visibility, and possible ways of thinking about their relationship (Rancière 2004, 10).

It is from this renewed conception of aesthetics that Rancière identifies an ‘aesthetic regime of the arts’, inaugurated by the breakdown of the system of representation that defined the situations and forms of expression that were appropriate to a given subject matter. In general, the logic of representation entails that a regime of visibility is responsible for both making arts autonomous and for linking autonomy to a general order of occupations and ways of doing and making (Rancière 2004, 22). The aesthetic regime of the arts is marked by the dismantling of the correlation between subject matter and mode of representation. Therefore, the identification of art is based on a sensible mode of being that is specific to any artistic work or

product. Then, aesthetics is used to refer to a mode of being that is specific to anything that falls under the domain of art, so

> in the aesthetic regime, artistic phenomena are identified by their adherence to a specific regime of the sensible, which is extricated from its ordinary connections and is inhabited by a heterogeneous power, the power of a form of thought that has become foreign to itself (Rancière 2004, 22-23).

The aesthetic regime of the arts presents an anarchic vein, as it frees art from any specific rule or hierarchy by destroying the mimetic barrier that distinguished «ways of doing and making affiliated with art from other ways of doing and making, a barrier that separated its rules from the order of social occupations» (Rancière 2004, 23). In light of this, the aesthetics of politics

> consists in making what was unseen visible; in making what was audible as mere noise heard as speech and in demonstrating that what appeared as a mere expression of pleasure and pain is a shared feeling of a good or an evil (Rancière 2010a, 38).

Politics can be defined as the activity that breaks with the order of the police by inventing new subjects and new forms of collective enunciation. It is able to reframe the given by inventing new ways of making sense of the sensible, designing new cartographies between the visible and the invisible, the audible and the inaudible, thus drawing «new distributions of space and time – in short, new bodily capacities» (Rancière 2010a, 139). Inherently revolutionary and anarchic, politics has no appropriate places nor natural subjects. As such, it rests on the anarchical power of the un-qualified or un-identified (Rancière 2007, 562).

A given manifestation is political insofar as it highlights a gap within the sensible fabric, so «its form is that of a clash between two partitions of the sensible» (Rancière 2010a, 39). This is also what characterizes critical art, which is able to bring about practical change by emphasizing dissonance. In fact, critical art's «purported task is to produce forms of political awareness and mobilization» by producing a «sensory clash [...] through the presentation of a strangeness» that emerges from «an encounter between heterogeneous elements» (Rancière 2010a, 143). This strangeness serves to sharpen political awareness and, by unveiling it, critical art «purports to produce [...] real actions [...] that engender new forms of social relationships and environments» (Rancière 2010a, 146). Thus, showing the arbitrariness of the order of things, artistic and political practices «introduce

dissensus by hollowing out that "real" and multiplying it in a polemical way» (Rancière 2010a, 149), positioning themselves in radical opposition to the fictions of consensus thinking. By doing so, politics and art contribute to the reorchestration of the sensible fabric, inventing «new trajectories between what can be seen, what can be said and what can be done», thus constituting «a [...] new landscape of the visible, of the sayable and the doable» (Rancière 2010a, 149). As «the creation of political zones of autonomy is based on an aesthetic experience» (Rancière et al. 2008, 410), artistic practices can reframe what is visible or not, and what is acceptable or not to see. Any reframing entails and relies on some kind of crisis, some sort of destruction (Rancière et al. 2008, 411). Hence, a political subject is the operator of a specific device of subjectivation and controversy that enables politics to exist. Political thought is not the one that is developed by intellectuals who dig into cultural tradition to find signs of truth, but instead it is «that which is produced immanently by the collective of those engaged in political action» (Rancière 2010a, 8).

Ultimately, politics is only effective when it is aesthetic; just as art is only effective when it is political. The problem is that art cannot know or anticipate the effect that its subversive strategies might have on forms of political subjectivation. Art could create a new scenario of the visible and a new dramaturgy of the intelligible, but these innovations operate to reformulate the world of communal experience as a world of an impersonal shared experience. Then, artistic practices help create the fabric of a shared experience in which new ways of constructing communal objects and new possibilities for collective enunciation, hallmarks of an aesthetics of politics, may be developed (Rancière 2010a, 142). After all, art is about creating a space for unexpected capacities, which also means space for unexpected possibilities (Rancière et al. 2008, 407). This opens up endless ways of countering the police order by presenting new subjectivities and making them visible, thus reframing a common *aisthesis* which, presenting a new shared sensorium, can tie communities and bring people closer together.

Dis-identification as emancipation

At this point, having explained the fictional and regulated construction of reality and highlighted the link between art and politics, it is necessary to give a better delineation of who is the political subject. First, if politics is inherently revolutionary, it follows that the political subject is also in revolt. Who is in revolt,

if not the uncounted, those whose voices are discounted and framed within the dominant paradigms? It is useful here to return to Antonio Gramsci's notion of the subaltern, a term borrowed from the military lexicon, where it indicates the inferior ranks of any military machinery (Gramsci 1975, 37). Gramsci resemantized the term to designate the cultural hegemony that is responsible for excluding, marginalizing, and displacing specific people from the social, political, and economic institutions of society, thus denying them agency and voice as political subjects (Gramsci 1975, 303). This concept was then borrowed and operationalized by Gayatri Spivak, who asked whether the subaltern could speak, examining the epistemic violence central to the construction of subaltern subjectivity and identity as Other (Spivak 1988, 280-281). With this question, Spivak attempted to deconstruct the binary oppositions underlying colonial discourses, introducing intersectionality in her approach, and concluding that subalterns cannot speak because they are divided by too many marginalizing narratives – such as gender, class, caste, region, and religion. Thus, Spivak underscores the multiplicity of oppressive forces at work in society, whereby a single subject's existence can be mined, simultaneously, from different sides. For instance, she argues that

> within the effaced itinerary of the subaltern subject, the track of sexual difference is doubly effected. The question is not of female participation in insurgency, or the ground rules of the sexual division of labor […] It is, rather, that, both as object of colonialist historiography and as subject of insurgency, the ideological construction of gender keeps the male dominant. If, in the context of colonial production, the subaltern has no history and cannot speak, the subaltern as female is even more deeply in shadow (Spivak 1988, 287).

The problem with the subaltern is that they are constructed in such a way that renders them invisible. This entails that, on a broader scale, the subaltern does not partake in governmental decisions nor are they entitled to representation. To use Rancière's terminology, the speech of the subaltern is rendered unintelligible within the order of the sensible, which means that the subaltern has no partake in the shared sensorium of society and is excluded from the symbolic order of the political community.

The process of subjectivation of the political subject is prompted by dissensual practices aimed at creating space for uncounted subjects to emerge both physically and symbolically. That is because

> dissensus often triggers a process of dis-identification. A process of dis-identification is what creates a political subject. A political subject is a being that arrives as supplement to the social distribution, since it cannot be identified as a part of the police order (Rancière 2007, 561).

Hence, processes of dis-identification are at the core of politics. Identification entails conforming to an identity that is already given and accepted within the sensible order, therefore, it is a form of enacting consensus, reiterating the status quo. On the contrary, dis-identification is a way to enact a break within the sensible order, and its actualization lies in the reality of the gap, the ‘un-space’ that it created inside the space of the police order. In Rancière’s words, «by changing the relations between names, identities and places, it created a space of indeterminate possibilities for unknown competencies» (Rancière 2007, 561), thus forming a new common sense. This new common sense can be formed through individual and collective practices. For this reason, emancipation is intended as a break with a given marginalized subject’s body, behavior, language and culture, a break with the practices that pinned them down to their subaltern identity (Rancière 2007, 564). Therefore, the practice of dis-identification is a critical practice, where ‘critical’ means that which concerns separation, discrimination. Critical is any – political or aesthetic – act that moves the lines of separation, instilling separation into the consensual fabric of the real (Rancière 2008, 85). Ultimately, it is clear that politics, intended as a critical aesthetic practice of reconfiguration of the common,

> has to be staged by supplementary subjects, whose action disrupts the distribution that amounts to a privatization of the political. Political subjects are unstable beings, constructed through processes of dis-identification (Rancière 2007, 563).

Conclusions

Artistic and political practices function as forms of dissensus, enacting a subversive, dissensual restructuring of the real. Political activity is no longer suffocated by the notion of consensus, but it is reestablished in a more radical dimension where it poses itself as an egalitarian possibility for supplementary subjects, marginalized by the ordinary social distribution. Thus intended, political activity stands as an alternative mode of doing politics, one that avoids any reduction of political subjects to ‘the people’, and any reduction of politics to governmental affairs. Processes of

political subjectivation are inherently revolutionary, as they aim to create new visibilities and existential spaces, decentralizing the order imposed by consensus thinking. The latter's endless reiteration of the status quo entails a reproduction of mechanisms of oppression and exclusion. For this reason, inclusive politics should not strive towards homogenization or equality, but towards equity and preservation of differences. In a society rife with discrimination and disparities, where not all identities and subjects are equally valued and recognized, differences and heterogeneities function as sites of resistance for marginalized people and communities. Social emancipation is always also aesthetic emancipation, as it is solely through a shared sensorium, that is, a shared repository of images and ways of seeing and interpreting them, that it is possible to conceive and actualize alternative possibilities, creating, through separations, breaks, and interruptions, an emancipatory reorchestration of the sensible.

Bibliography

Canovan, Margaret. 2005. *The People*. Cambridge: Polity Press.

Chanter, Tina. 2017. *Art, Politics and Rancière: Broken Perceptions*. London: Bloomsbury Publishing.

Foucault, Michel. 1981. "The Order of Discourse." In *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*, edited by Robert Young, 48-78. London: Routledge.

Frye, Charles E. 1966. "Carl Schmitt's Concept of the Political." *The Journal of Politics* 28: 818-830.

Gramsci, Antonio. 1975. *Quaderni del carcere*. Torino: Einaudi.

Laclau, Ernesto. 2007. *On Populist Reason*. London: Verso.

Rancière, Jacques. 2010b. *Chronicles of Consensual Times*. London: Bloomsbury Publishing.

Rancière, Jacques. 2010a. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. London: Continuum.

Rancière, Jacques and Davide Panagia. 2000. "Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière." *Diacritics* 30: 113-126.

Rancière, Jacques. 2008. *Le spéctateur émancipé*. Paris: La Fabrique.

Rancière, Jacques. 2009. *The Emancipated Spectator*. London: Verso.

Rancière, Jacques. 2004. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. London: Continuum.

Rancière, Jacques et al. 2008. "You Can't Anticipate Explosions: Jacques Rancière in Conversation with Chto Delat." *Rethinking Marxism* 20: 402-412.

Rancière, Jacques. 2007. "What Does it Mean to be *Un*?" *Continuum* 21: 559-569.

Schmitt, Carl. 2007 [1932]. *The Concept of the Political*. Chicago: The University of Chicago Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by Cary Nelson and Lawrence Grossberg, 271-313. IL: University of Illinois Press.

Weedon, Chris. 1987. "Discourse, Power and Resistance." In *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, edited by Chris Weedon, 104-131. Oxford: Blackwell.

Chiara Caiazzo is a PhD researcher in Contemporary Philosophy at Pompeu Fabra University. After obtaining her BA (Hons) in Comparative Literature from King's College London, she specialized in Political Philosophy and Aesthetics at Pompeu Fabra and Federico II University. Her research focuses on the intertwining of politics and aesthetics, specifically in the thought of Jacques Rancière, adopting a transdisciplinary approach that includes Hermeneutics, Semiotics, Feminist Theory, and Postcolonial Studies.

Email: mchiaracaiazzo@gmail.com

Rivista di Studi Politici "Politics"
www.rivistapolitics.eu
n. 17 (1), 1/2022, 87-106
Guida editori s.r.l.

ISSN 2785-7719

Democrazia e rivoluzione digitale: quale futuro?

Stefano De Luca

Abstract

Some forty years ago, Bobbio published *The Future of Democracy*, in which he did not venture into predictions about democratic regimes, but rather drew a balance in light of the comparison between promises and realizations. Bobbio's analysis is too well known for it to be necessary to return to. Instead, it is useful to take some of its cues and analyze them in the light of the current conditions of democracy. These cues are the definition of democracy, the analysis of its state of health, and reflections on the subject of computer-cracy. On the first point, we will find a certain continuity; on the second, there is a strong discontinuity; on the third, we will find a largely new panorama, due to digital technologies and their pervasive presence, which this article aims to analyze in order to return to reflections on the future of democracy, through the different readings proposed by techno-sceptics and techno-optimists.

Keywords

Bobbio - Computer-cracy - Digital Revolution - Liberal, participative and deliberative Democracy - Open Democracy

All'incirca quarant'anni fa Norberto Bobbio decise di raccogliere in un volumetto una serie di saggi che aveva pubblicato a partire dal 1978 e il cui filo conduttore era la democrazia: le sue forme, i suoi vincoli, i suoi fondamenti, la sopravvivenza al suo interno del potere invisibile, il suo rapporto con il liberalismo. Il saggio di apertura, che in realtà era l'ultimo in ordine di tempo, dava anche il titolo al libro: *Il futuro della democrazia*. Un titolo decisamente poco bobbiano, nella sua assertività, e che infatti era stato «amigablemente impuesto» (Bobbio 1984a, 9) al filosofo torinese dall'allora presidente del parlamento spagnolo, Gregorio Peces-Barba, in occasione dell'invito a tenere una conferenza sulla democrazia, nel novembre del 1983, al

Congreso de los Diputados. Sullo stesso tema – e con lo stesso titolo – Bobbio sarebbe stato invitato a partecipare, pochi mesi dopo, ad un convegno internazionale svoltosi a Locarno (*1984: il futuro è già cominciato*), che gli diede modo di riprendere, in parte modificare e articolare ulteriormente la riflessione svolta a Madrid (ed è la versione di Locarno che apparirà dapprima in rivista e poi nel libro: Bobbio 1984b e 1984c).

Da questo titolo così ambizioso Bobbio si difese in entrambe le occasioni, ricordando le celebri affermazioni di Hegel (e poi aggiungendovi quelle di Weber) secondo cui filosofi e studiosi non si intendono di profezie. Quello che Bobbio si proponeva di fare era piuttosto qualche «osservazione sullo stato dei regimi democratici» (Bobbio 1984c, 4), ricorrendo al confronto tra le promesse della democrazia e le sue realizzazioni (e dando il dovuto rilievo al ruolo svolto da una serie di ostacoli imprevisti). Le eventuali previsioni sul futuro delle democrazie – o, per meglio dire, qualche «cauto pronostico sul loro avvenire» (Bobbio 1984c, 4) – potevano al massimo essere un prodotto secondario di queste osservazioni.

L'analisi di Bobbio – incentrata su sei promesse non mantenute e tre ostacoli imprevisti – è troppo nota perché sia necessario ricostruirla in modo analitico (per questo si rinvia a Pazè 2005). E' tuttavia utile riprenderne alcuni punti e analizzarli alla luce delle condizioni attuali della democrazia, per misurare la distanza che ci separa da quell'analisi.

Il primo punto è la scelta di partire, come precondizione dell'analisi, da una definizione della democrazia e di optare, a tal fine, per la cosiddetta definizione minima o procedurale. Bobbio sapeva bene che questa definizione scontentava i movimenti «che si proclamano di sinistra» (Bobbio 1984c, X) e tutti coloro i quali avevano una concezione 'esigente' della democrazia. Ma ai suoi occhi tale definizione aveva due grandi pregi: era la più chiara (e quindi la meno strumentalizzabile) e offriva un criterio sicuro per una prima grande distinzione (indipendente da ogni giudizio di valore) tra regimi democratici e regimi autocratici. Secondo questa definizione la democrazia consiste in un insieme di regole che stabilisce chi è autorizzato a prendere decisioni collettive e con quali procedure. Tra queste regole riveste un ruolo decisivo quella di maggioranza. Ma al di là – anzi, al di sotto – della regola di maggioranza vi è una condizione essenziale: che tutti quelli che sono chiamati a decidere (o a scegliere chi deve decidere) siano posti di fronte ad alternative reali e siano messi in condizione di scegliere tra l'una e l'altra. In altre parole, che siano garantiti i diritti di libertà (opinione, espressione, riunione,

associazione) tipici della tradizione liberale e dello Stato di diritto in senso forte (ossia, quello Stato nel quale non solo il potere si esercita *sub lege*, ma entro i limiti derivanti dal riconoscimento di una serie di diritti individuali, comunque fondati).

Il secondo punto sul quale vale la pena di tornare è il rifiuto bobbiano di fare propria la 'retorica' della crisi della democrazia (entrata con forza nel discorso pubblico con il celebre *The crisis of Democracy*: Crozier, Huntington, Watanuki 1975) e di concentrarsi in modo analitico sulle sue trasformazioni. Sempre attento ad un uso rigoroso del linguaggio, Bobbio preferiva parlare di trasformazioni, «perché 'crisi' fa pensare ad un collasso imminente» (Bobbio 1984c, VII). E se è vero che la democrazia non gode di ottima salute (ma quando mai ne ha goduto?), è altrettanto vero – proseguiva Bobbio – che «non è sull'orlo della tomba». Nessuno dei regimi democratici nati in Europa dopo la Seconda guerra mondiale è stato abbattuto da una dittatura, come era invece successo dopo la Prima guerra mondiale; al contrario, alcune dittature sopravvissute alla guerra si sono trasformate in democrazie e il «mondo sovietico è scosso da fremiti democratici» (Bobbio 1984c, VII), mentre le democrazie occidentali non sono seriamente minacciate da movimenti fascisti.

Questo approccio analitico – veniamo così al terzo punto – non rinunciava ad uno sfondo normativo, dal momento che le trasformazioni erano analizzate in relazioni alle «promesse» della democrazia: la sovranità dell'individuo e del corpo sociale (con la conseguente scomparsa dei corpi intermedi, portatori di pericolosi 'particolarismi'), la rappresentanza politica (e non degli interessi), la diffusione egualitaria del potere (con la fine delle oligarchie o *élites*), l'estensione del metodo democratico alla sfera sociale ed economica, la completa visibilità del potere, l'educazione alla cittadinanza. Tutte promesse non mantenute, secondo Bobbio, il quale tuttavia non riteneva che si dovesse quindi parlare di degenerazione o crisi della democrazia. Anzitutto, perché alcune di queste promesse erano sin dall'inizio illusioni o speranze mal riposte; in secondo luogo, perché alcune di esse si erano scontrate con ostacoli imprevisti e si erano dovute contaminare con la realtà – e quindi, almeno in parte, modificarsi – come sempre accade quando gli ideali sono costretti a fare i conti con la «rozza materia».

Vi era una sola promessa, secondo Bobbio, sulla quale non si poteva transigere: la pubblicità e trasparenza del potere, con la connessa scomparsa del potere invisibile. Ora, non solo varie forme di potere invisibile sopravvivevano nelle democrazie, ma potevano trovare ulteriore alimento nell'avvento della «computer-crazia». In almeno due passaggi della sua analisi il filosofo torinese parlava apertamente di

questo scenario futuribile, facendo due affermazioni molto importanti: la prima è che l'ipotesi di una democrazia diretta resa finalmente possibile dai computer era «puerile» e pericolosa (Bobbio 1984c, 13); la seconda è che se era quantomeno dubbio che la computer-crazia potesse giovare ai governati, era sicuro che avrebbe offerto grandi vantaggi ai governanti.

L'ideale del potente è sempre stato quello di vedere ogni gesto e ascoltare ogni parola dei suoi soggetti (possibilmente senza essere visto né ascoltato): questo ideale oggi è raggiungibile. Nessun despota dell'antichità, nessun monarca assoluto dell'età moderna, pur circondato da mille spie, è mai riuscito ad avere sui suoi sudditi tutte quelle informazioni che il più democratico dei governi può attingere dall'uso di cervelli elettronici (Bobbio 1984c, 18).

La vecchia domanda 'chi custodisce i custodi?' va quindi trasformata nel quesito 'chi controlla i controllori?': e «se non si riuscirà a trovare una risposta adeguata a questa domanda, la democrazia, come avvento del governo visibile, è perduta» (Bobbio 1984c, 18).

Quello che il filosofo torinese non poteva immaginare – a metà degli anni Ottanta – è che quelle informazioni le avrebbero offerte, volontariamente (ma non sempre consapevolmente) le persone stesse, attraverso le piattaforme digitali sulle quali passano gran parte del loro tempo e dove svolgono la maggior parte delle loro attività. Bobbio non poteva altresì immaginare che saremmo stati circondati da dispositivi di uso quotidiano che, essendo connessi alla Rete, trasmettono in modo continuo e massivo informazioni su di noi. Informazioni che vengono utilizzate da algoritmi di Intelligenza Artificiale a fini predittivi e che dunque permettono non solo di sorvegliare i comportamenti, ma anche di orientarli. Ma su questo torneremo più avanti.

Per ora soffermiamoci sulla distanza che ci separa dall'analisi di Bobbio, prendendo come punti di riferimento quelli che abbiamo appena richiamato: la definizione di democrazia, la sua condizione di salute, le sue trasformazioni (che ci introdurranno al tema della rivoluzione digitale).

1. Definizioni di democrazia

Come allora, la definizione minima di democrazia (che tende a sovrapporsi alle nozioni di democrazia liberale e democrazia rappresentativa) ad alcuni appare povera, insoddisfacente, inadeguata[1]. Al suo interno le elezioni svolgono un ruolo cruciale: è perlopiù attraverso di esse che il *demos* esercita il suo *kratos*, scegliendo tra gruppi politici (o *élites*) in competizione tra loro per il governo della società; gruppi che devono rispondere del loro operato, ma che durante il loro mandato mantengono una relativa indipendenza dagli elettori (divieto di mandato imperativo). La democrazia, in questa prospettiva, non coincide quindi con il 'governo del popolo' e la scomparsa delle *élites*, ma con un assetto nel quale le *élites* sono molteplici, in competizione tra loro e costrette a sottoporsi regolarmente al giudizio del popolo. Questo tipo di democrazia è essenzialmente *rappresentativa*, anche se non esclude il ricorso a forme di democrazia diretta, né svaluta il momento della partecipazione. Questa, tuttavia, deve rimanere una libera scelta. Un certo grado di apatia politica è considerato fisiologico, mentre l'individuo perennemente mobilitato – e quindi integralmente risolto nel cittadino – è considerato come l'altra faccia di una concezione totalizzante della politica.

Alla definizione minima o procedurale di democrazia (liberale e rappresentativa) si contrappone, sin dagli anni Settanta[2], una definizione sostanziale o partecipativa. In questo caso ad essere temuto non è l'eccesso di politicizzazione, ma il suo difetto, ossia la riduzione della politica a qualcosa di residuale. Da questo punto di vista, la democrazia liberale appare come una democrazia meramente elettorale e per ciò stesso oligarchica, che finisce per sancire il dominio sociale di altri poteri (*in primis*, quello del mercato), favorendo l'aumento delle diseguaglianze e riducendo il cittadino a consumatore. Solo la partecipazione diretta e continua dei cittadini alle decisioni che li riguardano in tutti gli ambiti[3] rende sostanziale la sovranità del *demos* e permette di riequilibrare le diseguaglianze, dando al valore fondamentale della democrazia (l'eguaglianza) un significato reale. La partecipazione diretta consente

---

[1] La bibliografia sul tema è amplissima: mi limito qui a ricordare Barber (1984), Held (1987), Crouch (2003), Graeber (2007, 2013), Agamben e Badiou (2011), Landemore (2020). Tra i difensori più lucidi e assertivi della democrazia liberale un posto di rilievo spetta a Giovanni Sartori (1958, 1987, 1993). In questa prospettiva si riconoscono anche Panebianco (1997), Bartlett (2018), Mounk (2018), Pasquino (2001 e 2018).

[2] Nel suo saggio Bobbio cita Macpherson (1977), ma il tema era già presente in Pateson (1970).

[3] Si tratterebbe, secondo Bobbio, della quarta «promessa non mantenuta» (Bobbio 1984c, 14-16).

inoltre la formazione di una cittadinanza attiva, informata, consapevole, svolgendo un ruolo che è al tempo stesso educativo ed etico[4].

Un'ulteriore definizione della democrazia, che avrebbe avuto largo sviluppo negli anni Novanta, è quella che sottolinea il suo carattere deliberativo[5]: secondo questa visione la democrazia non consiste nell'aggregare o filtrare preferenze soggettive già esistenti (concepite quindi come esogene al processo democratico, il che avverrebbe tanto nella democrazia liberale, quanto nella democrazia partecipativa), ma nel far sì che queste si formino e trasformino durante la deliberazione, attraverso un dialogo aperto alle ragioni altrui e fondato sulla forza delle argomentazioni. Per quanto il processo democratico richieda spesso, in ultima analisi, un voto, la democrazia non deve essere identificata con il principio maggioritario – e con la logica competitiva ad esso sottesa – ma con una pratica discorsiva volta a raggiungere il consenso più ampio possibile (che si suppone essere la migliore approssimazione al bene pubblico).

All'incrocio tra concezioni partecipativo-deliberative e possibilità offerte dalle tecnologie digitali si collocano, oggi, altre definizioni della democrazia: la democrazia liquida e la *Open-democracy*. La prima prevede la convivenza di forme di democrazia diretta e rappresentativa, ma in modi estremamente 'personalizzati': grazie alle possibilità offerte dalle piattaforme digitali, la persona può scegliere se esercitare direttamente la propria sovranità o delegarla ad altri. Ma è sempre l'interessata a scegliere chi delegare (le deleghe possono essere multiple), cosa delegare e per quanto tempo – e conservando il diritto di *recall* in qualsiasi momento. Quanto alla *Open Democracy* (Landemore 2020), si tratta anche in questo caso di un sistema ibrido, ma tendente a rendere residuale il momento elettorale e a rendere diffusa la deliberazione assunta in corpi scelti attraverso il sorteggio o in mini-pubblici costituiti attraverso il metodo del campione rappresentativo stratificato. La *Open Democracy* dovrebbe avvalersi delle tecnologie digitali sia per superare gli ostacoli alla partecipazione diretta, sia per favorire – come vedremo più avanti – un approccio deliberativo alle decisioni collettive.

Come si può vedere, il panorama delle definizioni di democrazia è oggi più frastagliato, a livello teorico, rispetto al momento in cui Bobbio scrisse il suo saggio (anche in virtù degli sviluppi determinati dalla rivoluzione digitale). E la nozione di

---

[4] E' la sesta «promessa non mantenuta» (Bobbio 1984c, 18-21).
[5] Per una ricostruzione complessiva di questa concezione si possono vedere i lavori di Antonio Floridia (2012 e 2017).

democrazia, lungi dall'aver trovato una definizione (sia pur minima) condivisa, rimane controversa: democrazia rimane un concetto «non solo 'stirato', ma anche contestato» (Della Porta 2011, 11).

2. Lo stato di salute della democrazia

Sullo stato di salute della democrazia misuriamo la distanza maggiore rispetto all'analisi di Bobbio. La situazione che abbiamo di fronte non è certo quella della metà degli anni Ottanta, quando si era ancora sulla scia della terza ondata delle democratizzazioni (iniziata nel 1974 con la rivoluzione dei garofani in Portogallo e seguita dal ritorno alla democrazia in Spagna e Grecia, nonché in alcuni Paesi dell'America Latina), e ancor meno quella dei primi anni Novanta, quando – dopo il crollo del Muro di Berlino – i regimi dell'Est europeo sono tornati, sia pure in mezzo a molteplici difficoltà, alla democrazia. Non a caso, prese allora forma la teoria della «fine della storia» o della diffusione universale della democrazia liberale (Fukuyama 1989, 1992), sulla quale peraltro alcuni mostrarono subito il loro forte scetticismo (Sartori 1993, 317-328). Ma il primato della democrazia, in termini di legittimazione, sarebbe rimasto sostanzialmente indiscusso sino al primo decennio del XXI secolo (Galli 2011): oggi – dopo un periodo di «recessione democratica» (Diamond 2015) che si prolunga oramai da sedici anni (Repucci, Slipowitz 2022)[6], l'apparizione dei populismi all'interno delle democrazie consolidate, il crescente prestigio di alcuni regimi autoritari (*in primis*, la Cina) e l'aperta sfida che questi lanciano al modello occidentale di democrazia – il primato di legittimità è, per la prima volta, apertamente revocato in dubbio.

E la salute della democrazia è molto peggiorata. Se Bobbio poteva scrivere che la democrazia non ha mai goduto di ottima salute, ma che di certo non era sull'orlo della tomba, molti studiosi – dopo il 2016 – hanno messo al centro della riflessione il tema della fine o della morte della democrazia (Luce 2017, Bartlett 2018, Mounk 2018, Levitsky e Ziblatt 2018, Runciman 2019, Di Gregorio 2019), dando vita ad una vero e proprio filone tanatologico (De Luca 2019). Tale filone si collocava peraltro all'interno di una fiorente letteratura 'clinica' sulla democrazia, incentrata sulle nozioni di crisi, malessere, disagio, patologia, disaffezione. Tra la fine del Novecento e i primi anni del XXI secolo, tanto Crouch quanto Dahrendorf già parlavano di post-

---

[6] I titoli degli ultimi cinque Report annuali della Freedom House sono particolarmente eloquenti: *Democrazia in crisi* (2018), *Democrazia in ritirata* (2019), *Una battaglia senza leader per la democrazia* (2020), *Democrazia sotto assedio* (2021), *L'espansione globale del regime autoritario* (2022).

democrazia. E se nella seconda metà degli anni Novanta la democrazia liberale sembrava vincitrice, ad uno sguardo realistico essa appariva già una vincitrice 'sofferente' (Panebianco 1997). Tra i sintomi della sua patologia spiccavano la sempre minore partecipazione al voto, il declino dei partiti, la sfiducia verso le élites governanti, la personalizzazione/spettacolarizzazione della politica. Tutti aspetti messi a tema, intorno alla metà degli anni Novanta da Bernard Manin (Manin 1995). Anche lo studioso francese non parlava di crisi della democrazia, ma di una sua ennesima trasformazione: dopo la «democrazia dei partiti», che aveva caratterizzato larga parte del Novecento e che aveva preso il posto della democrazia notabilare (caratteristica dell'Ottocento), stavamo ora assistendo alla nascita della «democrazia del pubblico». La metafora scena/pubblico era infatti, secondo Manin, la più adatta a cogliere il tratto saliente di questa metamorfosi: la trasformazione dell'elettorato da soggetto che, attraverso il voto, esprimeva la propria identità sociale, a pubblico che reagisce ai termini di una scena allestita dai candidati. La ragione di questo mutamento era connessa al passaggio dalla società industriale a quella dei servizi, in cui non vi è più una linea principale di divisione sociale ma molteplici linee, che spesso si intersecano tra loro e che mutano con una certa velocità.

L'analisi di Manin catturava sicuramente alcuni elementi della democrazia del nostro tempo (crescente sfiducia nei partiti, volatilità del comportamento elettorale, personalizzazione, leaderizzazione, distanza tra *élites* e cittadini), ma mostrava un evidente limite: non teneva conto delle radicali trasformazioni prodotte dall'avvento della rete e delle tecnologie digitali (trasformazioni che Manin sembra ignorare anche nella 'rivisitazione' del suo libro: Manin 2010). La rete è infatti caratterizzata (anche se non esclusivamente) da elementi quali l'orizzontalità, il decentramento e – grazie al Web 2.0 – l'interattività. La metafora palcoscenico/pubblico, con una logica comunicativa unidirezionale (dagli attori agli spettatori – i primi attivi, i secondi passivi), è quindi adeguata all'epoca in cui il *medium* dominante è la televisione, ma lo è molto meno all'era del Web 2.0, che ha moltiplicato i palcoscenici e i pubblici, ha permesso a questi ultimi di salire sul palco o di crearsene di propri. E che, in ogni caso, permette al pubblico di interagire con gli attori 'professionali', secondo una logica bidirezionale. Oggi siamo piuttosto di fronte ad una democrazia in cui alla dimensione reattiva (che certamente non è scomparsa) si affianca quella interattiva, in cui è difficile stabilire la direzione effettiva del rapporto di condizionamento tra *leaders* e *followers* (che a volte sembra andare dai secondi ai primi, piuttosto che viceversa). L'habitat digitale nel quale siamo ormai immersi permette una

comunicazione '*many-to-many*'', che favorisce la disintermediazione (almeno rispetto ai media tradizionali, come giornali e televisioni; perché, visto il ruolo assunto col tempo dalle piattaforme, assistiamo anche a fenomeni di re-intermediazione o neo-intermediazione: sul tema si veda Giacomini, 2018, 87-114). La caratteristica saliente dei nuovi media è che essi offrono ai loro 'visualizzatori' prospettive fortemente parziali, le quali fanno sì che la medesima questione appaia in una luce completamente diversa a vari gruppi di cittadini: esito, questo, che nasce tanto dall'omofilia "orizzontale", quanto dalla personalizzazione "verticale" dei *gatekeepers* digitali, mossa da fini commerciali. Si arriva in ogni caso a quelle 'bolle', a quelle *eco-chamber* che fanno impallidire – per parzialità e faziosità – i giornali di partito di un tempo[7]. Sono gli effetti della rivoluzione digitale sulla sfera politica e sociale.

3. La democrazia nell'era digitale

La rivoluzione digitale[8] ha profondamente alterato il mondo nel quale la democrazia si trova ad operare. I partiti hanno subito un terremoto: alcuni sono scomparsi, altri stanno precipitando nell'irrilevanza, tutti sono fortemente leaderizzati e incentrati sulla comunicazione. Quest'ultima avviene solo in piccola parte attraverso i media tradizionali (giornali, televisione) o negli spazi fisici (le piazze), mentre dilaga sulle piattaforme digitali. Le dirette sui *social media* sostituiscono l'intervista al grande quotidiano, dando l'impressione (illusoria) di un rapporto diretto, immediato, tra leader e cittadinanza. La politica è pervasa da una logica comunicativa imperniata su velocità, spettacolarizzazione, frammentazione, rapidissima obsolescenza dei contenuti. Quello che conta è dire qualcosa di 'impattante', che catturi l'attenzione del pubblico; quanto al fare quello che si è detto, conta molto meno, a volte nulla, perché lo stesso pubblico, qualche giorno dopo, ha già dimenticato, trascinato dal vortice di nuovi stimoli. Partiti trasformati, luoghi diversi, logiche, tempi e forme differenti. La politica appare come un mondo (quasi) irriconoscibile. E la democrazia appare in affanno: lenta, frastornata, incapace di tenere il passo dei fenomeni

---

[7] Quello delle eco-chamber è un tema sul quale esiste ormai una larga letteratura, soprattutto in relazione alle comunità digitali e alla loro tendenza all'omofilia. Per una sintesi degli studi mediologici si veda Arvidsson, Delfanti 2016².

[8] Sulla rivoluzione digitale, non come processo storico scandito da innovazioni tecnologiche dal profondo impatto trasformativo, ma come ideologia – anzi, come l'ultima ideologia, sotto diversi profili, e in ogni caso come l'ideologia egemone del nostro tempo – si rinvia a Balbi 2022.

dell'era digitale, che procedono a velocità esponenziale. Come è accaduto tutto ciò? Quali sono i vettori di questa trasformazione?

La risposta sta in un quartetto di micidiale potenza: il Web (e non Internet, come spesso impropriamente si scrive); i social media dinamici e interattivi, resi possibili dal Web 2.0; i Big Data (frutto dell'iperconnessione di molteplici dispositivi alla Rete); e l'Intelligenza Artificiale (senza la quale i Big Data rimarrebbero ammassi caotici di dati). E' grazie all'impatto dirompente di questo quartetto che il mondo ha cambiato volto e che il digitale, da strumento che era, si è trasformato in habitat, nel quale viviamo, dal quale dipendiamo, ma che spesso non comprendiamo.

Per quanto riguarda la Rete, si può dire – in estrema sintesi – che Internet, nato come Arpanet per esigenze militari e realizzato da studiosi che lo pensavano come mezzo per favorire la ricerca scientifica, è diventato, grazie al Web, il mezzo usato da miliardi di persone per informarsi, comunicare, socializzare, lavorare e fare affari. Dalle nicchie al mondo: è questa la traiettoria di Internet ed è una traiettoria che senza il Web non sarebbe stata possibile. Inoltre nella storia del Web è fondamentale la sua evoluzione 2.0, quando, grazie ad una serie di progressi tecnici, diventa un ambiente capace di ospitare l'interattività (i contenuti non sono più soltanto osservabili, ma possono essere commentati, modificati, estesi, condivisi e prodotti dagli utenti).

Grazie al Web disponiamo di una quantità di informazioni e di una possibilità di socializzazione che non ha precedenti nella storia umana. Tuttavia, né la prima, né la seconda hanno prodotto gli effetti positivi che ci si potevano attendere (e che i guru della Silicon Valley avevano profetizzato). La straordinaria quantità di informazioni e di sapere alla portata di tutti non ha prodotto opinioni pubbliche più informate, più consapevoli, più razionali. Abbiamo assistito piuttosto al fenomeno inverso: le opinioni pubbliche appaiono sempre più polarizzate, radicalizzate, emotivizzate. Opinioni pubbliche che sono facili prede di inganni e manipolazioni: non a caso, viviamo nell'epoca delle *fake news* e della post-verità. Dall'altro lato, l'accresciuta possibilità di entrare in contatto con i nostri simili, superando barriere di ogni tipo, non ha prodotto forme di socialità più ampie, differenziate e inclusive, ma piuttosto il fiorire di comunità sempre più ristrette, composte da persone sempre più simili tra loro, che tendono a riprodurre una mentalità tribale. Quale è la ragione di questi effetti paradossali?

La risposta sta nella logica filtrante/personalizzante che le nuove tecnologie portano con sé. L'iperconnessione crea sovraccarico; e il sovraccarico richiede – anzi, impone – una logica filtrante. Filtro è una parola-chiave dell'era digitale, che a sua volta ci conduce ad un ulteriore paradosso: filtrare significa esercitare la libertà individuale, perché significa scegliere ciò che ci interessa, ciò che preferiamo, ciò che corrisponde ai nostri interessi e valori. Ma spinta all'estremo (e soprattutto implementata dagli algoritmi sulla base dei nostri comportamenti *passati*), questa libertà finisce per minare le precondizioni di una scelta libera. I social media sono «architetture del controllo» (Sunstein 2017, 11), ossia sistemi che ci permettono di non esporci a nulla cui non abbiamo deciso di esporci in anticipo e volontariamente. Di qui la formazione di bolle più o meno grandi, di universi omofiliaci che accrescono la polarizzazione dell'opinione pubblica e atrofizzano la capacità di confrontarsi con posizioni diverse dalle proprie.

Ma è il binomio Big Data/Intelligenza Artificiale (IA) a promettere – o minacciare, a seconda dei punti di vista – l'impatto più profondo sulla realtà sociale e politica. I Big Data sono il frutto dell'iperconnesione globale: la progressiva diffusione di dispositivi connessi alla Rete (dagli smartphone all'Internet of Things) ha portato ad una produzione massima e ininterrotta di dati. E questo deposito sterminato fornisce una base mai esistita prima per sistemi capaci, grazie alla capacità di calcolo e ad opportune istruzioni (algoritmi), di rilevare correlazioni e modelli: è questo che fanno i 'sistemi intelligenti' che oggi siamo soliti chiamare IA (anche se talvolta l'intelligenza alla base delle analisi e classificazioni nasconde il lavoro umano, gratuito nel caso degli utenti e remunerato nel caso delle *click farm*: sul tema si veda Casilli 2020 e Crawford 2021). Questi sistemi sono dotati di sempre più elevate capacità predittive e hanno un raggio di applicazione va ben al di là della vita quotidiana. Per ogni grande sfida che ci troviamo a fronteggiare – dal *climate change* alla gestione delle risorse energetiche, dalle epidemie ai piani di rilancio economico – viene infatti evocato e invocato il ricorso all'IA, che appare come l'ultimo e decisivo ritrovato tecno-scientifico per analizzare e risolvere ogni tipo di problema. Ormai nella mente di molti – persone comuni, imprenditori, economisti, politici, amministratori – l'IA rappresenta una sorta di *Deus ex machina* (o meglio, di *Deus in machina*: Floridi e Cabitza 2021, 44-49). E sempre più spesso si fa strada la tentazione, fortemente incentivata dai *Tech-Giants* del settore privato, di ricorrere all'IA per ogni di tipo di valutazione e decisione: ad esempio, nelle attività di *recruiting*, nella sicurezza

(interna ed esterna), nella gestione delle grandi città, nella gestione del Welfare, persino nella giustizia[9].

In questo quadro, la democrazia appare frastornata e insidiata. Se le innovazioni tecnologiche si succedono a cascata, con una velocità esponenziale, la democrazia (con il pluralismo delle opinioni e degli interessi, i tempi della discussione, i meccanismi di *check and balance* tra poteri) resta lenta. Secondo alcuni, è il prezzo da pagare per le libertà individuali e collettive. Ma la perdita in termini di tempestività ed efficacia nel dare risposte alle domande dei cittadini è qualcosa che mina la credibilità della democrazia. E sebbene non manchino movimenti di attivisti digitali fortemente critici verso i *Tech-Giants*, esiste una larga parte di opinione pubblica che li considera erogatori di servizi utili, veloci, efficienti, divertenti. E a queste persone – tra le quali non pochi giovani – la democrazia, così com'è, sembra un sistema con una pessima interfaccia utente.

4. Quale futuro?

Quali gli scenari, dunque, per la democrazia? Sul tema le risposte divergono in modo significativo. Da un lato, viene sottolineato il pericolo rappresentato dalle tecnologie digitali per le libertà individuali e collettive, la loro capacità di erodere i fondamenti della democrazia; dall'altro, queste stesse tecnologie vengono viste come lo strumento per superare i vincoli che sin dalle origini hanno caratterizzato la "democrazia dei Moderni" e per tornare verso un modello più simile alla "democrazia degli Antichi" (ossia, ad una democrazia più vicina al suo significato etimologico, più fedele alla sua promessa di auto-governo ed eguaglianza). Insomma, da un lato abbiamo i tecno-scettici – i quali si dispongono, con diverse sfumature, su un *continuum* che va dal realismo pragmatico al pessimismo – dall'altro i tecno-ottimisti[10].

Tra i primi si segnala – per la lucidità dell'analisi, il tono preoccupato, ma anche lo sforzo costruttivo – Jamie Bartlett. Il quale è convinto che nel giro di pochi anni o la tecnologia distruggerà la democrazia e l'ordine sociale come lo conosciamo, o la politica imporrà la propria autorità sul mondo digitale. E se la sfida verrà vinta dalla

---

[9] Si pensi al sistema Compas usato negli Stati Uniti.

[10] La bibliografia è già molto ampia: ci limitiamo a segnalare, tra i tecno-scettici, Barberis 2020, Bartlett 2018, Cardon 2010, Chiusi 2014, De Blasio 2019, Giacomini 2018, Gometz 2017, Hindman 2018, Morozov 2011, Pittèri 2007, Rodotà 1997, Sorice 2014, Zuboff 2019; e, tra i tecno-ottimisti, Grossman 19997, de Kerckhove 2002, Levy 2002, Landemore 2021.

tecnologia, lo scenario che potrebbe profilarsi sarà quello di una «shell democracy run by smart machines and a new elite of 'progressive' but authoritarians technocrats» (Bartlett 2018, 7). Il futuro preconizzato da Bartlett, insomma, si avvicina a quello che Dave Eggers ha immaginato nel romanzo *The Circle* (Eggers 2013): la terribile saldatura tra buone intenzioni e controllo capillare reso possibile dall'iperconnessione globale.

Questo non significa che sia possibile o anche solo desiderabile rinunciare alla tecnologia, non solo perché ci offre innumerevoli vantaggi, ma perché su di essa è in atto una competizione tra democrazie e sistemi autoritari. Secondo Bartlett è vitale vincere questa competizione, ma al tempo stesso è vitale riportare la tecnologia sotto controllo, perché questa minaccia i pilastri che sorreggono l'edificio della democrazia. Anzitutto, la presenza di una cittadinanza attiva, informata e capace di prendere decisioni morali: qui la minaccia è rappresentata dal fatale incontro tra Big Data e sistemi di IA, che danno vita ad un nuovo, gigantesco e diffuso sistema di sorveglianza, il quale per un verso incrementa il modo esponenziale il potere degli Stati (come aveva preconizzato Bobbio) e per altro verso offre strumenti di condizionamento senza precedenti alle grandi aziende[11]. In particolare, Bartlett si sofferma sulle capacità predittive dei sistemi di IA e sulla nostra tendenza ad affidarci sempre più ad essi, con il conseguente *deskilling* morale e politico (aspetto sul quale insiste, con grande acutezza, Sadin 2018). In secondo luogo, la democrazia ha bisogno di una cultura politica condivisa (almeno su quelle che Bobbio avrebbe chiamato le 'regole del gioco') e di una disposizione al compromesso: requisiti che non solo sono minacciati, ma già profondamente erosi dalle nuove forme di comunicazione, in particolare dai *social media*, che producono la polarizzazione/tribalizzazione delle pubbliche opinioni. In terzo luogo, la libertà e la correttezza delle elezioni è minacciata dalle *digital campaign* (con le connesse tecniche di *microtargeting*), che rischiano di trasformarle da un confronto sulle diverse proposte politiche ad una gara tra network di *contractors* privati e *data analysts* che offrono i loro servizi ai vari contendenti. Infine, la democrazia ha bisogno della presenza di una larga classe media, di un'economia competitiva e di una società civile vivace e autonoma. Tutti requisiti messi a rischio dalla rivoluzione digitale. Il primo con la progressiva automazione del lavoro, che rischia di costringere molte persone, incapaci di compiere l'*upgrade* conoscitivo richiesto dalle nuove tecnologie, ad accettare lavori molto più semplici e molto meno pagati: di qui

---

[11] Sul tema il rinvio d'obbligo è a Zuboff 2019.

l'aumento non solo (e non tanto) della disoccupazione, ma della diseguaglianza socio-economica e il progressivo assottigliamento della classe media. Insieme alla classe media tende inoltre a scomparire la competizione dal mercato. Le tecnologie digitali – e, in particolare, la Rete – non hanno prodotto un mercato più competitivo e distribuito, come veniva ripetuto sul finire degli anni Novanta, ma un mercato dominato da enormi oligopoli. I *Tech-Giants* (Amazon, Alphabet, Intel, Microsoft, Meta, Apple)[12] investono enormemente in ricerca e hanno tali riserve di liquidità da poter comprare chiunque si affacci sul mercato e si proponga di competere con loro. E come altre grandi aziende nel passato, ora stanno convertendo il loro potere economico in influenza politica. Nei prossimi anni, prevede Bartlett, un piccolo numero di aziende darà vita ai più grandi monopoli cross-industriali che siano mai esistiti. E questi *Tech-Giants* diventeranno così importanti per la salute, la sicurezza e il benessere della nazione che li ospita che non potranno fallire (come avviene con le grandi banche)[13]. La sfida che queste aziende rappresentano per la democrazia non è quindi solo il loro valore economico, ma piuttosto la concentrazione di potere, dati e controllo nello spazio pubblico.

Per ognuna di queste minacce – descritte molto efficacemente attraverso uno specifico *case-study* – Bartlett prova a immaginare una risposta, che si colloca sul duplice versante delle strategie individuali (uscita dalle eco-chamber, "dieta digitale", ritorno al pagamento di alcuni servizi, a cominciare da quelli informativi) e degli interventi pubblici. In quest'ultimo ambito, lo studioso inglese sottolinea sia il ruolo della formazione (offrire un nuovo set di conoscenze e competenze, come discriminare tra le fonti, sapere cosa è un algoritmo, prendere consapevolezza dei *confirmation bias*), sia il ruolo della legislazione (e qui gli interventi sono davvero molti: dal reddito universale di base al reddito universale di formazione, dall'ispettorato pubblico per gli algoritmi a tecniche di controllo durante le elezioni, dalla tassazione dei robot alla regolamentazione dell'IA).

Tra i tecno-ottimisti si segnala invece la riflessione di Hélène Landemore, secondo la quale saranno proprio le tecnologie digitali a permetterci di 'potenziare' la democrazia. Non si tratta di digitalizzare le istituzioni esistenti, ma di mettere a punto un nuovo paradigma di democrazia, al centro del quale stiano le persone comuni, che nel sistema attuale si trovano alla periferia. Una democrazia che al metodo

[12] Come è noto, Alphabet è la holding cui fa capo Google.
[13] Sul tema si veda anche Wu 2018.

elettorale (in prospettiva sempre più residuale) affianchi altri metodi per permettere una partecipazione quantitativamente e qualitativamente migliore. Le elezioni presentano infatti una serie di limiti: in primo luogo, hanno una natura aristocratico-oligarchica (implicano la scelta dei 'migliori' e favoriscono chi già si trova, per ragioni diverse, in posizione di vantaggio rispetto agli altri); in secondo luogo, contengono un'epistemologia sorpassata (le capacità di *problem-solving* di un'assemblea non dipendono dalle competenze individuali dei singoli membri, ma dalla diversità cognitiva del gruppo nel suo insieme); in terzo luogo, le elezioni danno vita ad una logica conflittuale (di parte, faziosa), che lavora contro l'apertura mentale richiesta per prendere buone decisioni pubbliche.

La *Open Democracy* si configura, invece, come un ecosistema in cui a forme di rappresentanza lottocratica, che rendono diffusa la partecipazione politica in organismi *ad hoc* (giurie e mini-pubblici), si affiancano pratiche di rappresentanza liquida, che consentono forme di delega più personalizzate e controllate. Tutto questo è possibile grazie alle piattaforme digitali, che da un lato permettono una partecipazione incomparabilmente più larga (replicando il modello della discussione *face-to-face*, in forme disincarnate o reincarnate), e dall'altro consentono lo sviluppo di una democrazia deliberativa, giacché proposte, commenti e suggerimenti entrano a far parte del processo, sono sempre consultabili e permettono una forma distribuita (nel tempo) del dibattito. Se lasciate aperte per un congruo periodo di tempo – e grazie a strumenti di conoscenza aumentata (recensioni, chat room specializzate, strumenti di IA per l'analisi del discorso, delle proposte e delle candidature) – le deliberazioni su piattaforma consentono a molte persone di partecipare, di formarsi un'opinione approfondita e di prendere decisioni o di affidare deleghe personalizzate e controllate.

Landemore insiste, in modo particolare, sullo strumento dei mini-pubblici, che grazie alla tecnica del campione stratificato riproducono un gruppo sociale e la sua diversità cognitiva. In questo modo si realizzerebbe l'ideale deliberativo, che ha significative assonanze con la versione connettivista dell'IA: «molti cervelli connessi» senza soluzione di continuità e quasi simultaneamente, che si scambiano informazioni e argomenti senza costi e senza attrito, con il risultato di individui illuminati e un'intelligenza collettiva migliorata. La soluzione più praticabile, allo stato attuale, secondo la studiosa francese, non è quella della democrazia diretta di massa, ma quella di una miriade di minipubblici che deliberano indipendentemente, con i loro input aggregati fino ad un livello finale del processo decisionale, o semplicemente

che vanno ad alimentare un organo decisionale centrale con potere sovrano finale. Il numero di questi mini-pubblici dovrebbe essere abbastanza grande da assicurare che ogni membro del *demos* possa unirsi ad uno di essi se lo desidera. Le deliberazioni di questi mini-pubblici potrebbero essere rese pubbliche e i loro scambi aperti al contributo di folle esterne attraverso piattaforme di *crowdsourcing*. Un grande progetto pilota, in questa direzione è stata la consultazione pubblica islandese in *crowdsourcing* su dodici successive bozze costituzionali.

Come si può vedere da questo sia pur parzialissimo 'assaggio', gli scenari sul futuro della democrazia nell'era digitale sono molto diversi: e se da un lato non si può non essere sintonici con le preoccupazioni sollevate da studiosi come Bartlett, dall'altro non si può non riconoscere che una qualche forma di inventiva istituzionale sarà necessaria per 'aggiornare' la democrazia (altrimenti disaffezione, scontento e rabbia andranno a nutrire i movimenti populisti, che offrono risposte sbagliate a problemi reali). In un mondo che cambia a velocità esponenziale – e nel quale soprattutto le persone più giovani sono abituate ad interagire in modo veloce e funzionale con qualsiasi forma di servizio – le democrazie dovranno ancora una volta trasformarsi, almeno in parte. In quale direzione è difficile dirlo; ma sarà bene tenere a mente i *caveat* di Bobbio, sui requisiti minimi della democrazia, sui rischi di una fiducia ingenua nella tecnologia e sui pericoli di un nuovo e diffuso *Panopticon* (dotato di enormi capacità di condizionamento) a disposizione del potere.

Bibliografia

Agamben, Giorgio, Badiou, Alain et alii. 2011. *Democracy in what state?* New York: Columbia University Press.

Arviddson, Adam, Delfanti, Alessandro. 2016². *Introduzione ai media digitali*. Bologna: Il Mulino.

Balbi, Gabrele. 2022. *L'ultima ideologia. Breve storia della rivoluzione digitale*. Roma-Bari: Laterza.

Barber, Benjamin. 1984, *Strong democracy. Participatory politics for a new age*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.

Barberis, Mauro*.* 2020. *Come internet sta uccidendo la democrazia.* Milano: Chiarelettere.

Bartlett, Jamie. 2018. *The People vs Tech*. *How the Internet is killing democracy (and how we save it).* London: Penguin.

Bernholz, Lucy, Landemore, Hélène, Reich, Robert (edt. by). 2021. *Digital Technology and Democratic Theory*, Chicago and London: The University Chicago Press.

Bobbio, Norberto. 1984a. "El futuro de la democracia". *Revista de las Cortes Generales* 2: 9-26.

Bobbio, Norberto, 1984b. "Il futuro della democrazia". *Nuova civiltà delle macchine* 2: 11-20.

Bobbio, Norberto. 1984c. *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*. Torino: Einaudi.

Cardon, Dominique. 2010. *La démocratie Internet. Promesses et limites*. Paris: Seuil.

Casilli, Antonio A. 2021. *Schiavi del clic: perché lavoriamo tutti per il nuovo capitalismo?* Milano: Feltrinelli.

Chiusi, Fabio. 2014. *Critica della democrazia digitale*. Torino: Codice Edizioni.

Crawford, Kate. 2021. *Atlas of AI. Politics, and Planetary Costs of Artificial Intelligence*. New Haven and London: Yale University Press.

Crouch, Colin. 2000. "Coping with Post-democracy". *Fabian Ideas*, 598.

Crouch, Colin. 2003. *Post-democrazia*, Roma-Bari: Laterza.

Crozier, Michel J., Huntington, Samuel P., Watanuki, Joji. 1975. *The Crisis of Democracy. Report on Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York: New York University Press.

Dahrendorf, Ralf. 2003. *Dopo la democrazia*. Roma-Bari: Laterza.

De Blasio, Emiliana. 2019. *E-democracy*, Milano: Mondadori.

Della Porta, Donatella. 2011. *Democrazie*. Bologna: Il Mulino.

De Luca, Stefano. "Democrazia e tanatologia. Pensare la democrazia dopo Brexit e Trump (2017-2019). *Storia del pensiero politico* 3: 479-494.

Diamond, Leonard. 2015. *In search of Democracy*. London-New York: Routledge.

Di Felice, Massimo. 2019. *La cittadinanza digitale. La crisi dell’idea occidentale di democrazia e la partecipazione nelle reti digitali*. Milano: Meltemi.

Di Gregorio, Luigi. 2019. *Demopatia. Sintomi, diagnosi e terapie del malessere democratico*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Eggers, Dave. 2013. *The Circle. A novel*. New York: Knopf.

Floridi, Luciano, Cabitza, Federico. 2021. *Intelligenza Artificiale. L’uso delle nuove macchine*. Milano: Bompiani.

Floridia, Antonio. 2012, *Democrazia deliberativa: teorie, processi e sistemi*. Roma: Carocci.

Floridia, Antonio. 2017. *Un’idea deliberativa della democrazia: genealogia e principi*. Bologna: Il Mulino.

Fukuyama, Francis. 1989. “The End of History?” *The National Interest* 16: 3-18.

Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the last Man*, New York: Free Press (trad. it., 1992. *La fine della storia e l’ultimo uomo*, Milano: Rizzoli).

Galli, Carlo. 2011. *Il disagio della democrazia*. Torino: Einaudi.

Giacomini, Gabriele. 2018. *Potere digitale. Come Internet sta cambiando la sfera pubblica e la democrazia*. Milano: Meltemi.

Gometz, Gianmarco. 2017. *Democrazia elettronica. Teoria e tecniche*. Pisa: Edizioni ETS.

Graeber, David. 2007. “There never was a West”, in Graeber, David. 2007, *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*. Oakland (CA): AK Press (trad.it., 2012. *Critica della democrazia occidentale: nuovi movimenti, crisi dello Stato, democrazia diretta*. Milano: Eleuthera).

Graeber, David. 2013. *The Democracy Project: a history, a crisis, a movement*. New York: Spiegel & Grau (trad. it., 2014. *Progetto democrazia: un'idea, una crisi, un movimento*. Milano: Il Saggiatore).

Grossman, Lawrence K. 1996. *The Electronic Republic: Reshaping Democracy in the Information Age*. New York: Penguin Books (trad. it., 1997. *La repubblica elettronica*. Roma: Editori Riuniti).

Held, David. 1987. *Models of democracy*. Stanford (CA): Stanford University Press (trad. it., 1997. *Modelli di democrazia*, Bologna: Il Mulino).

Hindman, Matthew. 2018. *The internet trap: how the digital economy builds monopolies and undermines democracy*. Princeton-Oxford: Oxford University Press (trad. it., 2019. *La trappola di internet. Come l'economia digitale costruisce monopoli e mina la democrazia*. Torino: Einaudi).

Kerckhove de, Derrick. 2006. "Dalla democrazia alla cyberdemocrazia." In Kerckhove de, Derrick, Tursi, Antonio (a cura di). *Dopo la democrazia? Il potere e la sfera pubblica nell'era delle reti*, Milano: Apogeo, pp. 57-70.

Landemore, Hélène. 2020. *Open Democracy. Reinventing Popular Rule for the Twenty-First Century*. Princeton-Oxford: Oxford University Press.

Lévy, Pierre. 2002. *Cyberdémocratie*. Paris: Odile Jacob (trad. it., 2008, *Cyberdemocrazia. Saggio di filosofia politica*, Milano: Mimesis).

Luce, Edward. 2017. *The Retraeat of Western Liberalism*. Boston: Little Brown (trad. it., 2017. *Il tramonto del liberalismo occidentale*. Torino: Einaudi).

Manin, Bernard. 1995. *Principes du gouvernement représentatif.* Paris: Calman-Levy.

Manin, Bernard. 2010. "Postfazione. La democrazia del pubblico rivisitata." In Id., *Principi del governo rappresentativo*. Bologna: Il Mulino.

Evgeny Morozov. 2011. *The Net delusion: the dark side of internet freedom*. New York: PublicAffair (trad. it., 2011. *L'ingenuità della rete. Il lato oscuro della libertà di internet*. Torino: Codice Edizioni).

Mounk, Jasha. 2018. *The People vs. Democracy. Why our Freedom is in Danger and How to save it*, Cambridge-London: Harvard University Press (trad. it., 2018. *Popolo vs Democrazia. Dalla cittadinanza alla dittatura elettorale.* Milano: Feltrinelli).

Panebianco, Angelo. 1998. "Democrazia." In *Enciclopedia del Novecento*, II supplemento. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani.

Pasquino, Gianfranco. 2001. "Le idee di democrazia." In *Eredità del Novecento*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani.

Pasquino, Gianfranco. 2018. *Deficit democratici: cosa manca ai sistemi politici, alle istituzioni e ai leader*. Milano: EGEA.

Pateman, Carole. 1970. *Participation and democratic theory*. New York: Cambridge University Press.

Pazé, Valentina. 2005. "Norberto Bobbio e le promesse non mantenute della democrazia. Vent'anni dopo." *Teoria politica* 1: 137-147.

Pharr, Susan J., Putnam, Robert D. (a cura di), 2000. *Disaffected Democracies. What's troubling the trilateral Countries*, Princeton: Princeton University Press.

Pittèri, Daniele. 2007. *Democrazia elettronica*. Roma-Bari: Laterza.

Repucci, Sarah, Slipowitz, Amy. 2022. "The Global Expantion of Autoritharian Rule", *Freedom in the World 2022*. New York: Freedom House.

Rodotà, Stefano. 1997. *Tecnopolitica*. La democrazia e le nuove tecnologie della comunicazione Roma-Bari: Laterza.

Sadin, Eric. 2018. *L'intelligence artificielle ou l'enjeu du siècle. Anatomie d'un antihumanisme radical*. Paris: Editions L'Echappée (trad. it., 2019. *Critica della ragione artificiale. Una difesa dell'umanità*. Roma: Luiss University Press).

Sartori, Giovanni. 1958. *Democrazia e definizioni*. Bologna: Il Mulino.

Sartori, Giovanni. 1987. *The theory of democracy revisited.* New York: Chatham House.

Sartori, Giovanni. 1993. *Democrazia. Cosa è*. Milano: Rizzoli.

Sorice, Michele. 2014. *I media e la democrazia*. Roma: Carocci.

Zuboff, Shoshana. 2019. *The age of surveillance capitalism: the fight for the future at the new frontier of power*. London: Profile Books.

Wu, Tim. 2018. *The curse of bigness: antitrust in the new gilded age*. New York: Columbia Global Reports.

Stefano De Luca is Professor of History of Political Thought at the University Suor Orsola Benincasa (Naples). He was Visiting-Professor at the University of Strasbourg and teaches in the PhD programme in Political Studies at the Sapienza University of Rome. He is a member of the Editorial Board of *Storia del pensiero politico* and of the Scientific Committee of several journals. Among his most recent publications: "La Démocratie en Infosphère. A new politics for the digital age" (in *Power and Democracy*, 2021), "Benjamin Constant et l'économie politique" (in *Revue d'histoire de la pensée économique*, 2022). He won the 2018 Capri Prize (political section) for his book *Alfieri politico* (Rubbettino, 2017).

Email: stefano.deluca@unisob.na.it

Rivista di Studi Politici "Politics"
www.rivistapolitics.eu
n. 17 (1), 1/2022, 107-125
Guida editori s.r.l.

ISSN 2785-7719

Dal pensiero di piano alla programmazione algoritmica della singolarità

Roberta Ferrari

Abstract

Inspired by the work of Wendy H.K. Chun, the essay analyses the concept of singularity and programmability with the aim of investigating the transformations of the relationship between subjectivity and the political and historical question of planning. The goal is to articulate urgent demands and a possible path of inquiry on the halt neoliberalism has imposed on the possibility of collective planning, highlighting the role of what can be called a programming of algorithmic singularity in the framework of a political technology.

Keywords

Planning - Programming - Political Technology - Algorithmic Governance - Algorithmic Singularity

Il dibattito politico sulla tecnologia algoritmica sembra intrappolato tra visioni antitetiche della soggettività e del futuro. Da un lato la comprensione dell'algoritmo e dell'intelligenza artificiale si concentra sui rischi della standardizzazione, del controllo e dell'automatizzazione delle scelte e dei comportamenti individuali. Dall'altro essa si presenta in modo quasi automatico come la nuova forma del progresso umano e il suo inevitabile orizzonte futuro. Tuttavia, molte analisi richiamano l'attenzione su un rapporto assai più complesso tra computer e user. Una storia concettuale della tecnologia è ancora tutta da fare e deve partire dall'analisi storica del «nesso tra politica, tecnologia e società nella contemporaneità» (Consolati 2022) che ha oggi la possibilità di mettere in campo in modo inedito una tecnologia politica (Winner [1980] 2020), ovvero una prospettiva in cui anche il rapporto tra soggetti e tecnologia è osservato nei suoi caratteri contraddittori e nella sua portata globale. Una tecnologia politica comporta cioè anche un'analisi diversa della questione del potere.

Come scrive Wendy Chun, una delle più importanti studiose contemporanee del rapporto che si instaura tra individuo e tecnologia digitale:

> Computers […] are mediums of power. This is not only because they create empowered users, but also and most importantly, because software's vapory materialization and its ghostly interfaces embody […] a way to navigate our increasingly complex world (Chun 2011, 2).

I computer sono delle forme di mediazione all'interno di rapporti di potere che essi rideterminano, riproducono e trasformano. Non a caso Chun sottolinea anche che i computer nascono con il neoliberalismo (Chun 2011, 7) e perciò rappresentano una risposta alla critica e alla crisi del pensiero di piano (Ferrari 2020) che durante il Novecento ha sollevato un dibattito globale (van Laak 2003, 2008, 2016; Slobodian 2018), che ha mostrato la rilevanza politica ed economica della pianificazione. Il discorso neoliberale ha potuto ripensare l'individuo liberale proprio grazie alla critica dell'economia pianificata e della pianificazione politica che si trovava a dover articolare di fronte alla sua diffusione e penetrazione nelle democrazie liberali. Non si trattava però di negare il problema che stava al fondo del bisogno di pianificare, di prevedere il futuro, quanto piuttosto di stabilire chi sono i soggetti del piano e quale idea di futuro il piano può o non può produrre; che cosa può essere previsto e a che livello. Il neoliberalismo della Scuola di Ginevra mirava prima di tutto a dimostrare l'impossibilità di una previsione e pianificazione sociale, non solo per opporsi a quella socialista, ma più in generale, considerato quanto accadeva negli Stati Uniti di Roosevelt o ancor prima con il *welfare state* britannico, per affermare di nuovo la supremazia dell'individuo in quanto unico e vero soggetto della pianificazione. Contro il piano sociale, il neoliberalismo afferma l'importanza delle pianificazioni individuali, in grado di fare realmente i conti con l'incertezza e l'impossibilità di una conoscenza perfetta. Con il passaggio dal piano sociale alla pianificazione individuale viene dunque tracciata una linea di demarcazione netta che rimette l'azione nelle mani dell'individuo. L'azione non è sociale ma «umana», come afferma Ludwig von Mises, il più grande critico neoliberale del piano. La vittoria politica del neoliberalismo nel Novecento avviene senza che il problema posto dal pensiero di piano, quello del rapporto tra mercato e società, divenga irrilevante, anzi esso si espande alla tecnologia. Come scrive Sidney Hook, «no economic enterprise worthy of the name is possible without technological planning» (Hook 1937, 667). Si tratta però di ridurlo a funzione, di confinare il piano nell'ambito del management e infatti esso è nominalmente scomparso per lungo tempo non solo dal discorso politico, ma

anche dal linguaggio del business, dove termini come agenda, progetto e programma hanno preso il suo posto. Il neoliberalismo ha potuto camuffare il piano come necessità, operando una apparente decentralizzazione degli organi di comando e la specializzazione e settorializzazione delle funzioni di impresa.

La ricomparsa del piano negli ultimi dieci anni nelle agende politiche nazionali, europee ed extraeuropee non può essere spiegata senza comprendere lo stretto rapporto che il piano intrattiene oggi con la tecnologia. La programmazione algoritmica rappresenta la forma più pervasiva e complessa di pianificazione sociale nella storia del pensiero di piano. Essa ha preso forma all'interno della crisi e della ristrutturazione del neoliberalismo novecentesco e ha prodotto il passaggio dall'individuo consumatore all'individuo-*user*, il quale come vedremo non è solamente un attore della società di mercato, ma è il soggetto della programmazione algoritmica.

Parlare di programmazione algoritmica della singolarità significa mostrare continuità e scarti all'interno della storia del pensiero di piano. L'algoritmo permette oggi non solo il dispiegamento di pianificazioni individuali, dentro gerarchie e regole che sono prodotte e contestate, ma la programmazione delle possibilità di scelta e di azione degli individui. Non si tratta però di decretare la nascita di una singolarità programmata, ma di riconoscere che «understanding the Singularity will alter our perspective on the significance of our past and the ramifications for our future» (Kurzweil 2008, 24-25). La singolarità è qui intesa non tanto come il carattere essenziale di una civiltà futura in cui l'essere umano e la macchina saranno difficilmente distinguibili, ma come quella soglia oltre la quale l'individuo-*user* è parte dell'algoritmo in una doppia posizione, come individuo singolare irriducibile al codice algoritmico e come *user* che lo produce, lo riproduce e, potenzialmente, lo trasforma. Su questa soglia si dispiegano potenzialità diverse delle *forme tecnologiche di vita*. Si tratta perciò di analizzare ed esplorare limiti e possibilità del rapporto tra programmazione, come nuova forma di pianificazione sociale, e singolarità, come forma al tempo stesso di resistenza e di integrazione nella società algoritmica. La singolarità algoritmica porta con sé questo doppio significato perché si muove continuamente dentro e contro l'algoritmo e con questa tensione la programmazione deve necessariamente fare i conti.

Il piano prima della programmazione

La storia del pensiero di piano non è stata solo un capitolo della storia dell'organizzazione e dell'amministrazione. Essa è stata una teoria del tempo che racchiudeva concezioni diverse del rapporto tra passato, presente e futuro all'interno delle quali il piano operava come un concetto d'ordine, con una sua specifica funzione: il controllo della dimensione sociale del potere. Il piano è stato fin da principio il tentativo di sistematizzare il rapporto tra economia e politica, sia nella sua prima versione liberale, che risale al New Liberalism britannico (Ferrari 2017; 2022), sia in quella sovietica che mirava a ricavarne l'ordine della rivoluzione, ma che era prima di tutto un piano di produzione. Parimenti, esso è nato come strumento liberale attraverso il quale il capitalismo ha risposto alle sue crisi: il piano è stato anche un discorso sulla riproduzione sociale e sulla crisi dell'ordine nazionale.

Il pensiero di piano produce ancora oggi forme di controllo politico che mirano contemporaneamente a una depoliticizzazione della dimensione sociale, a una tecnicizzazione e automatizzazione della libertà di scelta, a rendere funzionali differenze ineludibili per domare o dare forma alla loro natura conflittuale.

Se pensiamo all'etimo del concetto, *techne* arte e *logos* discorso, non è difficile comprendere che c'è una genealogia tecnologica del pensiero di piano, la ricerca dell'accordo tra l'ideologia e la sua applicazione, che si spinge fino al ripensamento radicale del concetto di natura umana (Bardin e Raimondi 2022). Quello tra soggetto e piano è quindi fin dalle origini un rapporto che pone un problema tecnologico: come realizzare l'individuo? Anche l'individuo neoliberale era un piano, un'invenzione societaria a cui era necessario dare concretezza attraverso «il corpo sociale del mercato» (Mises 1990, 363). Se individuo e mercato diventano gli unici termini possibili per pianificare, come sostiene Mises, bisogna costruire forme standardizzate di individuo e un prototipo di mercato con una sua precisa tecnologia sociale. Nonostante il neoliberalismo critichi la pianificazione come «impraticabile» (Mises 1990, 246-256), ovvero immaginaria, potremmo dire "non tecnologica", è costretto a inventare un piano di governo individuale che non solo mette l'economia prima della politica, ma la trasforma in scienza tecnologica: essa deve eseguire, come un codice-sorgente, il programma di mercato. Con le parole di Mises, il problema era «whose planning? Should each member of society plan for himself or should the paternal government alone plan for all?» (Mises 1998, 726; Mises 1974). Mises critica il piano in quanto progetto di società, portatore di una razionalità collettiva e non individuale, incapace di calcolare e quindi nemico del mercato e del suo ordine

sociale. Il calcolo economico è al centro della sua critica contro la pianificazione socialista, la quale ne è priva perché rifiuta la razionalità capitalistica. Non potendo calcolare economicamente né il passato né il futuro, l'economia pianificata è un paradosso: «la pianificazione non può pianificare» (Mises 2016, 741). Pianificare non sarebbe affatto organizzare razionalmente e coscientemente il futuro, ma eliminare l'unica variabile valida di un'autentica pianificazione, ovvero l'«azione intenzionale consapevole». Essa è la capacità di stare nel tempo del mercato. Il socialismo, e ogni altra forma di pianificazione statale o collettiva, distruggerebbe la «pianificazione umana» con la pretesa di imporre al mercato un tempo (Mises 2009, 235).

Dal capo opposto, la concezione leniniana del piano intende l'economia come una variabile dipendente del potere: il calcolo, e quindi il tempo, è sempre politico. La NEP mira al controllo bolscevico del capitale, è il presente da pianificare in vista di un cambiamento futuro predefinito dall'ideologia (Lenin 1923; Cadioli 2020; Ferrari 2020). Con il passaggio al modello di Stalin, il progetto rivoluzionario diventa il piano; il primo viene forzato nello schema del secondo, con i suoi calcoli di bilancio, indicatori e tassi di crescita, e si dispiega come la costruzione tecnica del futuro socialista e del suo soggetto. Alla domanda chi è il soggetto del piano? Stalin risponde che il Partito lo fa e la classe operaia lo incarna e lo applica.

Anche dove veniva usato per creare un rapporto di mediazione tra business, governo e amministrazione statale, come negli Stati Uniti del New Deal, il piano aveva lo scopo di ricostruire su nuove basi la fiducia nel capitalismo, promuovendo una nuova costituzione sociale che avrebbe ridato credito politico all'individuo e al mercato. Il piano di governo statunitense doveva strutturare un nuovo rapporto tra Stato, fabbrica e società, era un piano di civiltà, come lo definiva Lionel Curtis (Curtis 1939; Cuppini, Ferrari 2019). Il piano di stato sovietico, al contrario, partiva dalla società pianificata per creare il «nuovo uomo sovietico» (Preobrazhensky 1921; Stalin 1952; Ferrari 2020[2]). Era la nuova società a produrre un'antropologia più evoluta, non viceversa. Nel primo scenario il piano è lo strumento di un ordine sociale che deve riguadagnare legittimità, nel secondo il piano è la società che produce "uomini nuovi".

Oggi il calcolo è algoritmico e il piano si dispiega nel mondo della programmazione: i piani pandemici, le agende politiche, i recovery plan, la transizione ecologica sono piani che richiedono anche una programmazione algoritmica.

Il passaggio dal piano di Stato alle pianificazioni individuali fino alla programmazione algoritmica come nuova forma di governance neoliberale spiega in che modo

quest'ultima incorpori ed erediti le gerarchie della pianificazione neoliberale. Si tratta però di una continuità inverata da una politica neoliberale che per ironia ha fatto propria l'ideologia dell'inevitabilità. Che l'algoritmo sia o non sia una tecnologia neoliberale dipende dalla proiezione che il neoliberalismo riesce a operare continuamente su di esso. Guardando oltre l'illusione neoliberale del comando algoritmico, è possibile osservare che quella che possiamo definire programmazione algoritmica della singolarità non produce semplicemente l'individuo neoliberale 2.0, ma è una forma di soggettivazione tecnologica dove *user* e mercato sono interconnessi come mai in precedenza con effetti anche sulla struttura di potere su cui Internet si basa e sulle possibilità di azione dei singoli, ovvero sulla forza imprevedibile della loro comunicazione.

> The conflation of instruction with action, which makes computers understood as software and hardware machines such a compelling model of neoliberal governmentality and which resuscitates dreams of sovereign power, depends on incorporating historical programming hierarchies within the machine (Chun 2011, 34).

Se esiste un neoliberalismo algoritmico esso deve fare i conti con una complessità non più camuffabile dal piano invisibile di mercato come unica soluzione all'imprevedibilità del futuro, ma è costretto a usare l'algoritmo come macchina di riproduzione delle gerarchie sociali necessarie per governare il futuro. È costretto cioè a pianificare l'algoritmo. Il problema del piano come teoria politica del tempo torna a infestare il comando neoliberale.

La programmazione algoritmica della singolarità

Secondo Benjamin Bratton la governance algoritmica è

> a reflexive cycle of intentions, sensation, filtering, and decision-making that can govern the social, economic, and computational cycles to which it refers and is referred by. […] Users observe that cycle through Interfaces, which in turn govern User actions by delineating and filtering their options (Bratton 2016, 368).

È significativo come in questa definizione Bratton utilizzi il concetto di ciclo economico e computazionale. Già Wesley Mitchell, padre dell'economia istituzionale statunitense, teorizzava la fluttuazione come elemento specifico dell'economia di tipo capitalistico e smentiva che essa fosse in qualsiasi modo «planless» (Mitchell 1913, 38). La fluttuazione trasformava il piano in uno strumento di *governance*. Non

si tratta qui di comparare piano e programmazione per delineare la storia dell'evoluzione di un'idea, quanto piuttosto di mostrare la persistenza di un problema. Si potrebbe dire che si tratta di un problema non solo di *governance* ma anche di *agency*, che è politico perché concerne la vita, la riproduzione e la possibilità di azione dei soggetti, che non sono riducibili a esecutori di codici. L'*user* annulla le differenze incarnate del soggetto ma queste permangono, non scompaiono e anzi, come dimostrano le nuove tecnologie, vanno costantemente governate. La programmazione algoritmica, quindi, conserva e rifiuta simultaneamente alcuni dei caratteri del pensiero di piano novecentesco: permane la questione del controllo politico del potere sociale, mentre è superata la dimensione nazionale dentro cui questo problema si dà e viene pensato. Questo controllo politico inoltre non è centralizzato e neppure emana necessariamente da un'autorità pubblica di tipo governativo. Lo Stato non pianifica ma è strumento della programmazione così come lo sono le imprese. Le aziende informatiche stesse e le holding non programmano da sole, ma stabiliscono alcune delle direzioni della programmazione, la capitalizzano. Non c'è più l'idea che sia possibile anticipare il futuro con la forza di una visione, ma permane l'assoluta importanza del calcolo, sebbene non più di bilancio, ma di preferenze, consumi, abitudini, persino emozioni, per sovradeterminare il futuro.

Il calcolo algoritmico utilizza passato e presente come dati per anticipare scenari o configurazioni future. Prevedere, in questo modo, è in una certa misura riprodurre. Il calcolo produce perciò effetti ideologici (Žižek 1989, 175) perché anticipa il futuro valorizzando tipi umani gerarchizzati, come quelli che emergono dal *profiling* e dalle tecnologie di riconoscimento dei volti (Crawford 2021, 119, 178). Non c'è più l'idea di un piano come cifra di un cambiamento antropologico, ma esiste una dimensione della programmazione che ha la pretesa di modellare la singolarità degli utenti, di determinare chi sono e chi possono essere, che cosa desiderano e che cosa devono desiderare. Si pone dunque una questione diversa nel rapporto tra soggettivazione e piano, o meglio tra "userizzazione" e programmazione (Rouvroy e Stiegler 2016).

Chun chiama gli individui-user «YOUs» sottolineando che agiscono come attori partecipi e non solo oggetti della logica della *programmability*. A differenza del soggetto del piano, la partecipazione non è però adesione a uno scopo, a una visione del futuro o a una razionalità di mercato assunta come naturale. Programmare, a differenza di pianificare, non è più «decidere sulle decisioni» (Luhmann 1990, 133); non è nemmeno comporre frazioni di futuro mettendo assieme le pianificazioni individuali nel corpo del mercato, come voleva Mises, ma è prima di tutto produrre

habit attraverso i quali rendere pianificabili azioni e intenzioni diverse e altrimenti imprevedibili e inaggregabili.

Il *source code*, ovvero il testo di un algoritmo di un dato programma dentro un file sorgente, che stabilisce il flusso di esecuzione del programma stesso, il suo *software*, funziona come un linguaggio (Chun 2011, 34) e produce una comunicazione tra comando del codice e azione dei singoli. Il primo scarto risiede quindi nel fatto che la programmazione algoritmica non opera unicamente nel regno dell’economia stabilendo leggi universali. Essa è una tecnologia politica perché molto più del dispositivo dell’*homo economicus* investe la singolarità e ha la pretesa di comunicare direttamente a tutti e a ciascuno. Essa rende prevedibili i comportamenti individuali attraverso un insieme di codici in grado di dare forma a un ordine tecnologico che mentre ripete gerarchie passate, costruisce, codice dopo codice, software dopo software, pezzi di futuro sottoforma di azioni previste dei singoli.

La programmazione algoritmica della singolarità cambia il processo attraverso cui il soggetto si costituisce, pensa se stesso e si rapporta al suo ambiente e agli altri. Cambia dunque, alle radici, la politica, il modo in cui viene pensata e fatta e i suoi possibili scopi. L’algoritmo non è però una macchina che programma le menti degli individui. La programmazione nutre e si nutre delle abitudini individuali e sociali ed è in grado di modellarle e controllarle. Questo non produce un annullamento dei processi di soggettivazione, ma ne cambia le condizioni. Essa è una pianificazione computazionale delle *forme di vita* (Simmel 2013, 97; Wing 2008, 3718) che non hanno più solo un luogo fisico di espressione, la metropoli, ma si muovono in quell’infrastruttura virtuale che è il *network* e che viene alterata dalle loro azioni.

Chun utilizza il riferimento alla comunità immaginata di Anderson per criticare tanto il *network* come infrastruttura quanto la comunità neoliberale che essa produce, dove l’aggiornamento è necessario per conservare e rinnovare un *habit*, non per generare un cambiamento: «updating to remain the same» (Chun 2016, 19). Si tratta di un controllo sulle forme di vita che è assai più complesso di un controllo totale. Secondo Chun, infatti, lo spostamento dalla diade foucaultiana di disciplina e controllo (Foucault 1992, 208) a quella tra libertà e controllo presenta delle crepe. Prima di tutto, lei polemizza con Gilles Deleuze che nel suo *Postscript on Control Societies* (Deleuze 2002, 320) accetta la propaganda come realtà tecnologica e confonde la possibilità con la probabilità. La tecnologia non controlla interamente l’individuo-*user* e quindi la dialettica controllo-libertà va presa seriamente, con tutte le sue contraddizioni. I limiti del controllo tecnologico e i fallimenti continui della

tecnologia mostrano a suo avviso che non c'è sistema di controllo assoluto che possa prendere decisioni fondamentali per noi: anche il potere algoritmico ha i suoi limiti specifici e perciò è costretto a operare abbinando controllo e libertà. Interpretare Internet come dispositivo di sorveglianza infallibile si rivela, come nota Chun argutamente, l'inverso, non l'opposto, di un Internet-mercato che emancipa e favorisce l'azione, e nasconde l'impossibilità di memorizzare, accedere e analizzare tutto: l'attenzione andrebbe posta invece sulla vulnerabilità della comunicazione. La sempre crescente quantità di dati non analizzati dimostra che il computer non è in grado di analisi infinita e delimita i confini costitutivi di una società dell'informazione. Saremmo così in presenza di un *effimero dell'informazione* che rivela un fatto cruciale, ovvero che la memoria del computer è un *ossimoro*: i computer si bloccano regolarmente, i dispositivi di archiviazione portatili diventano illeggibili, i messaggi di posta elettronica scompaiono nella rete globale. L'affermarsi di un'ideologia della *datification* e di una lettura dei *big data* come mito senza storicizzazione e senza nessi serve per dimostrare l'inevitabilità di queste nuove comunità neoliberali, libere e iperefficienti (Couldry, Mejias 2019, 17).

Utilizzando la classica distinzione concettuale tra *liberty* e *freedom*, Chun afferma che «freedom differs from liberty as control differs from discipline. Liberty, like discipline, is linked to institutions and political parties, whether liberal or libertarian; freedom is not» (Chun 2006, 10). Allo stesso tempo la *freedom* si è ridotta a una libertà fisica, spaziale. Gli hacker dichiarano che l'informazione, che tecnicamente è una misura del grado di libertà all'interno di un sistema, dovrebbe essere libera. La libertà come *freedom* risponde alle inadeguatezze della libertà come *liberty.* In questo senso, secondo Chun, resta attuale la critica di Marx alla libertà borghese come «il libero commercio, la libera vendita e l'acquisto» (Marx, Engels 1975, 52; Basso 2008).

Internet produce l'illusione, controversa oltre che contraddittoria, di una «gated community writ large» (Chun 2006, 276). Il suo emergere come mezzo di massa incarna una nuova struttura di potere ma contemporaneamente lascia aperta la possibilità di una libertà al di là del controllo, «for if anything cannot be controlled it is freedom» (Chun 2006, 2). Riprendendo il lavoro di Jean-Luc Nancy, Chun può quindi chiarire che la libertà non è il frutto delle nostre decisioni, ma è ciò che le rende possibili. Essa non ha un contenuto etico intrinseco dal momento che può comportare sia "habitation" sia "destruction" (Nancy 1993, 20; Chun 2006, 291-2). La libertà, definita da Nancy come ciò che eccede sempre il controllo, è il punto di partenza dell'analisi critica di Chun che mentre riconosce le gerarchie, le costrizioni

e il controllo all’interno di Internet, osserva nei suoi interstizi la resilienza della libertà dell’essere e della singolarità. La singolarità per Chun è bloccata, nel suo essere svuotata proprio dalla “pluralizzazione” e dalla frammentazione neoliberale di Internet, ma permane. La singolarità non è un residuo dell’algoritmo ma la sua controparte, ciò che ne permette il funzionamento e ciò che lo può trasformare.

Analizzando il caso di Amanda Todd, la giovane canadese che nel 2012 prima di suicidarsi pubblicò un video su YouTube, descrivendo la sua esperienza di vittima del cyberbullismo, Chun afferma:

> At the same time, though, the notecard videos also seek to occupy a ‘we’: they reveal that even at the moment in which one feels most alone, one is always with another. […] They inhabit it in order to produce a ‘we’ that does not flatten or align identity, but rather that reveals that singularity is fundamentally plural (Chun 2016, 163).

Questa singolarità plurale ha, nella definizione di Nancy, un significato specifico che trova espressione in quella che egli chiama «co-essenzialità», ovvero «l’essere-con», dove «è il con a fare l’essere, e non viene aggiunto all’essere» (Nancy 2001, 37). Nancy, dunque, ridefinisce ontologicamente non solo l’essere singolare, ma il «noi». Si tratta di un’indagine del rapporto fra individuo e comunità, un ripensamento del loro dualismo che condiziona i modi di interpretare e di vivere la sfera pubblica, la possibilità di risignificare il «noi», o come afferma Balibar la «transindividualità» (Balibar 1997; Balibar e Morfino 2014; Morfino 2022) e che punta all’invenzione di una politica del comune.

Traslando questa riflessione alla singolarità algoritmica, Chun cambia di segno questa operazione e svela la politica di una singolarità pluralizzata e resa funzionale all’algoritmo che impedisce qualsiasi politica comune. I network «do not produce an imagined and anonymous ‘we’ (they are not, to use Benedict Anderson’s term, “imagined communities”) but rather, a relentlessly pointed yet empty, singular yet plural YOU. […] new media are a function of YOU» (Chun 2016, 3, 22). Il problema del «noi», come scrive anche Nancy, è il problema attuale dell’«io», di quelli che Chun chiama «YOUs», perché «il fatto di non poter dire “noi” fa precipitare ogni “io” – individuale o collettivo – nella demenza, cioè in uno stato in cui non può dire “io”» (Nancy 2001, 49). Il singolare plurale di Nancy vuole offrire una via di uscita al problema della “demenza” narcisistica e vuota dell’io, non attraverso uno sbocco «comunitario», perché «ciò che della comunità è ‘perduto’ — l’immanenza e

l'intimità di una comunione — è perduto solo nel senso che una tale 'perdita' è costitutiva della stessa 'comunità'» (Nancy 2002, 37). Chun invece mostra non solo l'inconsistenza di una comunità del *network*, ma anche il problema di una pluralità prodotta in modo tale da non rendere mai possibile un «noi». I network sono forme di programmazione neoliberale che hanno la pretesa di mettere fine al postmodernismo, offrendo una soluzione all'impossibilità di muoversi nella complessità del mondo globalizzato. Essi mappano, «diagramming allegedly unrepresentable interactions, from the spread of capital to affects» (Chun 2016, 39). Dentro queste mappe – unione di punti distanti, di «YOUs» – il codice è *logos* che dipende da infinite circostanze minando anche l'autorità di coloro che lo scrivono. Non c'è un controllo totale, ma neppure una libertà che possa essere valorizzata collettivamente contro una specifica programmazione algoritmica. Si tratta, secondo Chun, di partire dal fatto che siamo profondamente implicati nella tecnologia. Zygmunt Bauman ha osservato come la tecnologia venga usata per chiudere gli spazi di introspezione (Bauman 2010, 26), ma per Chun concentrarsi sugli *habit* – «things that remain by disappearing from consciousness» – significa anche dover ripensare il rapporto tra ciò che è «allegedly public and private, intimate and social» (Chun 2016, xi). I soggetti neoliberali, scrive Chun, sono costantemente incoraggiati a rinnovare le loro abitudini – piuttosto che la società e le istituzioni – per diventare persone più produttive e quindi più soddisfatte; sono indotte a riciclare, ovvero a riprodurre, piuttosto che rivoluzionare il mondo. Gli *habit* sarebbero pertanto algoritmi addestrati, assorbiti dalla memoria inconscia. L'algoritmo dell'*habit* è dunque una forma di pianificazione interiorizzata che permette la rimozione *ab origine* della possibilità di un piano collettivo.

> Imagined connections are habits: they are projected links based on frequent and potential repetition. […] In terms of social networking sites, the strength of a friendship—its weight—is gauged by the frequency of certain actions. More strongly: information is habit (Chun 2016, 53).

La domanda di Chun è: possiamo, abitando l'abituale, cambiare la società? «Instead of mourning the loss of a 'we/they', it [this book] has addressed habit as a way to inhabit the inhabitable» (Chun 2016, 171). L'*habit* come software originario rivela una tecnologia che innova per riprodurre la società e riaffermare alcuni dei suoi schemi essenziali, ma che lascia anche molti spazi di "perdita". I nostri network secondo Chun "perdono" informazioni, come tubi usurati, sono «leaky network» che non consentono di distinguere tra rivoluzionario e convenzionale, pubblico e privato,

lavoro e tempo libero, affascinante e noioso, *hype* e realtà, amatoriale e professionale, democrazia e *trolling* (Chun 2016, 12, 51). L'aggiornamento non vuole ristabilire queste distinzioni ma consolidare un *habit* e riadattare i suoi contorni, stabilire il contesto e l'assuefazione necessaria, per creare nuove abitudini di dipendenza. La formula che garantisce la continuità del programma è: *Habit + Crisis = Update* (Chun 2016, 69). Al centro dei *network* si intrecciano *habit* consolidati e crisi producendo una specifica temporalità delle reti.

I *network* funzionano come "dispiegatori" di realtà in questo doppio senso: essi rendono il mondo apparentemente inamovibile e complesso della globalizzazione rintracciabile e intellegibile trasformando le interazioni e gli intervalli di tempo in rappresentazioni spaziali. Essi, scrive Chun, spazializzano le durate e le ripetizioni temporali. All'interno della frammentazione e dell'individualizzazione neoliberale i network producono linee di connessione definite o meglio le immaginano:

> Through habits, networks are scaled, for individual tics become indications of collective inclinations. Through the analytic of habits, individual actions coalesce bodies into a monstrously connected chimera (Chun 2016, 3).

Riprendendo la definizione humiana di *habit*, Chun sottolinea che elaborando la relazione tra causalità e probabilità, David Hume aveva già osservato come l'*habit* stabilisca la causalità, ovvero il "sempre". In termini di *social network*, ad esempio, la forza di un'amicizia è misurata dalla frequenza di certe azioni, tanto da poter dire che l'informazione è *habit*.

Potremmo definire sociotecnica l'equazione *Habit + Crisis = Update* (Chun 2016, 69) con cui Chun spiega il funzionamento di quella che abbiamo chiamato tecnologia politica. I *network* sono fatti di tempo: il tempo cronico delle abitudini (memoria) e il tempo puntuale della crisi. Svolgendosi in tempo reale, la ripetizione abituale fonda i legami; le crisi rompono e creano nuovi legami. Le crisi sono punti di svolta, rendono vive le reti di comunicazione: nel momento in cui l'*habit* arriva al picco del suo consolidamento questa cambia e l'assuefazione viene superata mostrando l'abitudine come dipendenza, come ciò che mina l'autonomia. Ogni crisi è il motore e la fine dei sistemi di controllo: «most succinctly, crises are both what network analytics seek to eliminate and what they perpetuate» (Chun 2016, 69; Tuppini 2012, 229).

L'equazione rivela due distinte ma interconnesse modalità operative: la ripetizione abituale/programmata, sia meccanica sia umana, e l'eccezione critica. Nella prima il nesso humiano tra esperienza e *habit* torna in modo evidente: «La sequenza di

esperienze produce da sola, all'interno dell'immaginazione, l'idea di una connessione costante, attraverso un'associazione di idee che determina l'inferenza, e non il contrario. Questa diviene possibile grazie alla ripetizione dell'esperienza, attraverso l'abitudine» (Cobbe 2014, 126). Questa ripetizione di esperienza in Hume non è deterministica o meramente empirica, poiché la causalità mette in relazione con delle cose di cui non c'è necessariamente esperienza.

La programmabilità – quarto momento del passaggio dal pensiero di piano, alle pianificazioni individuali fino alla programmazione – è un carattere dell'*habit*. A differenza di Hume, qui il rapporto aspira a un determinismo tecnologicamente evoluto. I computer, scrive Chun, hanno reso possibile un'illusione di programmabilità, in cui il sistema degli algoritmi appare come un mondo di determinismo laplaciano in cui un'intelligenza onnisciente può comprendere il futuro apprendendo il passato e il presente attraverso oggetti codificabili (Chun 2016, 104, 109, 114). L'illusione sta nella fede che più l'individuo può aver accesso a questa intelligenza, migliori decisioni potrà prendere, con la conseguenza che sapere, nel senso di essere informati, diventa immediatamente agire.

> This logic of programmability […] is not limited to computer technology; it also stems from and bleeds elsewhere, in particular modern genetics, with its conceptualization of codes and of programs as central to inheritance. Crucially, though, this knowledge is also based on a profound ignorance or ambiguity: our computers execute in unforeseen ways, the future opens to the unexpected. Because of this, any programmed vision will always be inadequate, will always give way to another future (Chun 2011, 9).

Come il piano, la programmabilità perde qualcosa man mano che acquista potere; il campo dell'imprevedibile non è mai del tutto arginabile o decifrabile dal codice. La nozione di codice sorgente come "fonte", che coincide con l'introduzione dei linguaggi alfanumerici, sarebbe sintomatica della tendenza del linguaggio umano ad attribuire una fonte sovrana a un'azione, un soggetto a un verbo. I comandi, scrive Chun, sono al centro della fusione cibernetica dell'umano con la macchina. Questa «conflation» è il nodo centrale da cui partire per comprendere perché il potere della tecnologia non sta nel controllo assoluto che esso imporrebbe.

Non esiste un programmatore onnipotente. La logica della programmabilità è più complessa. Analizzando le interfacce grafiche, Chun mostra che la programmazione non solo è decentralizzata, ma assegna agli individui un modo per comprendere il loro rapporto con la società, per farne parte, nel bene e nel male, per agire. Se il

rapporto tra razza, genere e software definisce i contorni di *visioni programmate* che bisogna saper riconoscere, è anche essenziale sapere che l'algoritmo non è indifferente al potere dell'user. Secondo Chun dentro queste visioni programmate bisogna sapere di poter agire, creare flussi imprevisti, «thinking "in the middle of things"» (Chun 2011, 177; Baritono e Ricciardi 2020-2022; Ricciardi 2021).

Kate Crawford (2021, 180) ha definito «politica dei volti» la strategia che si nasconde dietro la tecnologia del riconoscimento facciale per mostrare l'arbitrarietà attuale di una distinzione netta tra umano e artificiale. La singolarità algoritmica non è il nickname, l'avatar o il profilo determinato dalla macchina. Ma non è nemmeno il soggetto che vi sta dietro in carne e ossa inteso come una sorta di matrice originale, biologica e naturale di quel profilo (Haraway 2016). È qualcosa che vive nel movimento tra questi registri della comunicazione sociale. È il lavoratore che sa di essere studiato dal sistema di riconoscimento nel colloquio di lavoro, è la donna migrante al confine di cui viene misurato il profilo razziale e lo stress dai dispositivi antiterrorismo, e il cui stress è prodotto proprio da quei dispositivi, ed è infine la donna trans che la società spesso non accetta di trattare come donna ma l'AI sì, perché paradossalmente il suo sguardo essenzializza i tratti somatici e la sua logica matematica glielo consente senza problemi, riproducendo così le dinamiche di naturalizzazione del patriarcato.

Con radici che affondano persino nella eugenetica e nella frenologia ottocentesca, quello che viene chiamato *affective computing*, di cui l'esempio più immediato sono appunto le tecnologie di riconoscimento dei volti, mira, o meglio pretende, di creare strumenti di calcolo algoritmico capaci non solo di riconoscere, e quindi classificare, le emozioni ma anche di dare loro una specifica espressione o addirittura di generarle o produrre fenomeni affettivi. L'essenzialismo che risulta dalla comprensione delle emozioni come categorie biologiche universali (Tomkins 1962) è un buon esempio dell'illusione della programmabilità. Eppure queste tecnologie sono correntemente utilizzate anche da organi governativi, dimostrando che non è la capacità di un algoritmo a contare, ma l'uso che può esserne fatto per risolvere problemi politici con strumenti tecnici e quindi apparentemente neutrali e teoricamente infallibili.

La singolarità algoritmica è presa tra la possibilità di smentire e contraddire gli schemi e le gerarchie della programmazione e gli *habit* che si muovono all'interno di tali schemi, li confermano e li riproducono. La sua definizione è perciò ancora aperta. Per fortuna la nostra coscienza non fornisce dati chiari e calcolabili. A dispetto delle

convinzioni dei creatori dell'*affective computing*, sprezzanti critici della psicanalisi, l'inconscio non è solo una coscienza implicita, un non detto che può essere estratto da un'espressione codificata, ma è un linguaggio singolare, non classificabile e perciò non programmabile né pianificabile, che esiste solo in una dimensione di rapporto con l'Altro. L'inconscio segnala non solo la resilienza individuale alla codificazione di una differenza soggettiva che si dà come "eccezionale" ma piuttosto la possibilità di riconoscere dentro un ordine simbolico comune la politicità delle proprie differenti condizioni e singolarità, e quindi di pensare la questione del potere dentro quell'ordine.

La programmazione algoritmica della singolarità contiene problemi, rischi e possibilità ancora da comprendere e indagare. Ciò che la connette al pensiero di piano novecentesco non è solamente la necessità di governo, di decisione, o di previsione della realtà sociale, ma è anche il suo dato contraddittorio: come la pianificazione sociale è stata costretta a moltiplicare i piani o a correggerne costantemente gli obiettivi, per conciliare piano e realtà, la programmazione algoritmica si dà sotto forma di una lotta complessa tra piani impliciti, programmazioni plurali e algoritmi sempre troppo definiti per raccogliere l'indefinitezza della realtà sociale che pure contribuiscono a produrre e che al contempo non possono contenere né calcolare del tutto. Lo scarto tra piano e società e tra algoritmo e società è cioè il nodo politico su cui è rilevante costruire una prospettiva storica. La storia del pensiero di piano non costituisce da questo punto vista un riferimento archeologico, ma è ciò che può permettere un'analisi critica della programmazione neoliberale, delle questioni che eredita dalle teorie critiche del piano e delle nuove domande che oggi pone di fronte a una tecnologia che si fa sempre più politica.

Bibliografia

Balibar, Étienne. 1997. *Spinoza. From Individuality to Transindividuality*. Utrecht: Eburon.

Balibar, Étienne e Vittorio Morfino. 2014. *La transindividualità*. Milano: Mimesis.

Bauman, Zygmunt. 2010. *Intervista sull'identità*. Bari: Laterza.

Bardin, Andrea e Fabio Raimondi. 2022. "Shall we forget human nature? Political anthropology and technics from Marx and Engels to Simondon." *Contemporary Political Theory*. Ultimo accesso 3 marzo 2022. https://link.springer.com/article/10.1057/s41296-022-00546-9.

Baritono, Raffaella e Maurizio Ricciardi. 2020-2022. Ciclo di seminari: *Sull'utilità e il danno dell'algoritmo per la vita. Ovvero dell'artificialità intelligente e del potere*. Dipartimento di Scienze politiche e sociali/Dipartimento delle Arti, Università di Bologna.

Barthes, Roland. 2016. *Miti di oggi*. Torino: Einaudi.

Basso, Luca. 2008. *Socialità e Isolamento. La singolarità in Marx*. Roma: Carocci.

Bratton, Benjamin. 2016. *The Stack. On Software and Sovereignty.* Cambridge, MA: MIT Press.

Cadioli, Giovanni. 2020. "Il piano sovietico in teoria e in pratica. Dall'economia marxista all'economia di comando." *Scienza & Politica. Per Una Storia Delle Dottrine*, 32(62): 17-39.

Chun, Wendy Hui Kyong. 2006. *Control and Freedom. Power and Paranoia in the Age of Fiber Optics*. Cambridge, MA: MIT Press.

Chun, Wendy Hui Kyong. 2011. *Programmed Visions. Software and Memory*. Cambridge, MA: MIT Press.

Chun, Wendy Hui Kyong. 2016. *Updating To Remain The Same. Habitual New Media*. Cambridge, MA: MIT Press.

Chun, Wendy Hui Kyong. 2021. *Discriminating Data*. *Correlation, Neighborhoods, and the New Politics of Recognition*. Cambridge, MA: MIT Press.

Cobbe, Luca. 2014. *Il governo dell'opinione: politica e costituzione in David Hume*. Macerata: EUM.

Consolati, Isabella. 2022. "Storia concettuale e tecnologia." *Atti e rassegna tecnica della società degli ingegneri e degli architetti in Torino*.

Crawford, Kate. 2021. *Né intelligente né artificiale. Il lato oscuro dell'IA*. Bologna: Il Mulino.

Cuppini, Niccolò e Roberta Ferrari. 2019. *Il piano come strategia d'ordine del capitalismo*. In *Strategie dell'ordine: categorie, fratture, soggetti,* a cura di Raffaella Baritono e Maurizio Ricciardi, 227-258. Quaderni di Scienza & Politica 8.

Curtis, Lionel. 1939. "World Order." *International Affairs* 18: 301-320.

Ferrari, Roberta. 2017. *Beatrice Potter e il capitalismo senza civiltà. Una donna tra scienza, politica e amministrazione*. Roma: Viella.

Ferrari, Roberta. 2020. "Plan-based Thought: From the New Civilisation to the Global System of Power." *Scienza & Politica* 62: 5-15.

Ferrari, Roberta. 2020. "Planning as a Social Technology. Yevgeni Preobrazhensky and the Prognosis for the Future." *Scienza & Politica* 62: 41-61.

Ferrari, Roberta. 2022. "John A. Hobson. Un liberalismo eretico contro la supremazia dello spirito economico." *Storia e Politica*, forthcoming.

Foucault, Michel. 1992. *Tecnologie del sé*. Torino: Bollati Boringhieri.

Haraway, Donna. 2016. *A Cyborg Manifesto. Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hook, Sidney. 1937. *The Philosophical Implications of Economic Planning*. In *Planned Society: Yesterday, Today, Tomorrow: A Symposium by Thirty-Five Economists, Sociologists, and Statesmen*, edited by Findlay Mackenzie, 663-677. New York: Prentice-Hall.

Kurzweil, Raymond. 2008. *La singolarità è vicina*. Milano: Apogeo.

Laak, Dirk van. 2003. *Zwischen "organisch" und "organisatorisch": Planung als politische Leitkategorie zwischen Weimar und Bonn*. In *Griff nach dem Westen. Die "Westforschung" der völkisch-nationalen Wissenschaften zum nordwesteuropäischen Raum* (1919-1960), a cura di Burkhard Dietz, Helmut Gabel, Ulrich Tiedau, 67-90. Münster: Waxmann.

Laak, Dirk van. 2008. "Planung. Geschichte und Gegenwart des Vorgriffs auf die Zukunft", *Geschichte und Gesellschaft* 34: 305-326.

Laak, Dirk van. 2016. *Zukunft konkret. Zeithistorischen Anmerkungen zum Handeln der praktisch Planenden*. In *Ermöglichen und Verhindern: Vom Umgang mit Kontingenz*, a cura di Markus Bernhardt, Benjamin Scheller, Stefan Brakensiek, 191-208. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Lenin, Vladimir. 1923. *Sulla cooperazione*. Ultimo accesso 25 settembre 2022. https://www.marxists.org/italiano/lenin/1923/1/sullacooperazione.htm

Luhmann, Niklas. 1990. *La pianificazione politica*, In *Stato di diritto e sistema sociale*, a cura di Niklas Luhmann, 131-171. Napoli: Guida.

Marx, Karl, Frederick Engels. 1975. *Communist Manifesto*. Peking: Foreign Languages Press.

Mises, Ludwig von. 1990. *Socialismo. Analisi economica e sociologica*. Milano: Rusconi.

Mises, Ludwig von. 1998. *Human Action*. Auburn: Ludwig von Mises Insititute.

Mises, Ludwig von. 2009. *Teoria e storia*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Mises, Ludwig von. 2016. *L'Azione umana*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Mises, Ludwig von. 1974. *Planning for Freedom and Twelve Other Essays and Addresses.* South Holland: Libertarian Press.

Mitchell, Wesley. 1913. *Business Cycle*. Berkley: University of California Press.

Morfino, Vittorio. 2022. *Intersoggettività o transindividualità. Materiali per un'alternativa*. Roma: Manifestolibri.

Nancy, Jean-Luc. 2002. *La comunità inoperosa*. Napoli: Cronopio.

Nancy, Jean-Luc. 1993. *The Experience of Freedom*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Nancy, Jean-Luc. 2001. *Essere singolare plurale.* Torino: Einaudi.

Preobrazhensky, Yevgeni A. 1921. *From NEP to Socialism*. Ultimo accesso 25 settembre 2022. https://www.marxists.org/archive/preobrazhensky/1921/fromnep/index.html

Ricciardi, Maurizio. 2021. *Il presente assoluto. Macchine, rivoluzioni e algoritmi*. In *Capitalismo 4.0. Genealogia della rivoluzione digitale*, a cura di Into the Black Box, 93-110. Roma: Meltemi.

Rouvroy, Antoinette e Bernard Stiegler. 2016. "Il regime di verità digitale. Dalla governamentalità algoritmica a un nuovo Stato di diritto." *La Deleuziana* 3: 6-29.

Simmel, Georg. 2013. *Filosofia del denaro*. Torino: UTET.

Slobodian, Quinn. 2018. *Globalists. The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*. Cambridge and London: Harvard University Press.

Stalin, Joseph. 1952. *Problemi economici del socialismo nell'URSS*, Roma: Rinascita.

Tomkins, Silvan. 1962. *Affect Imagery Consciousness*. Vol I: *The Positive Affects*. New York: Springer.

Tuppini, Tommaso. 2012. *Jean-Luc Nancy. Le forme della comunicazione.* Roma: Carrocci.

Weizenbaum, Joseph. 1976. *Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation*. San Francisco: W. H. Freeman.

Wing, Jeannette. 2008. "Computational thinking and thinking about computing." *Philosophical Transactions of the Royal Society* 366: 3717-3725.

Winner, Langdon. 2020 [1980]. *Do Artifacts Have Politics?* In Id., *The Whale and the Reactor. A Search for Limits in an Age of High Technology*, 19-39. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Žižek, Slavoj. 1989. *The Sublime Object of Ideology*. London and New York: Verso.

Roberta Ferrari is a researcher in History of Political Thought. Her research focuses on Socialist thought in England and Ireland and on the concept of planning in Europe, the USSR and the United States in the 1920s and 1930s. She also works on feminist theory, Karl Marx's theory and contemporary migration theory. She has published *Beatrice Potter e il capitalismo senza civiltà*, Roma, Viella, 2017 and, with Michele Cento, *Il socialismo ai margini. Classe e nazione nel Sud Italia e in Irlanda*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2018. More recently she edited the issue: "The Plan as a Global System of Power", *Scienza & Politica* 62/2020.

Email: roberta.ferrari6@unibo.it